26e ANNÉE (3e SÉRIE) | N° 16 | 21 AVRIL 1904
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ IX. — La meilleure forme de gouvernement *(suite)*

Pratique

A la question fameuse : « Quelle est la meilleure forme de gouvernement ? » j'ai dit que, en théorie, et dans les termes où on la pose, il n'y avait point de bonne réponse à faire.

Sur le terrain de la pratique, c'est tout autre chose. Il y a plus qu'une bonne et péremptoire résolution à donner de la difficulté, il y en a une infinité, ou, si l'on veut, pour parler un langage un peu moins hyperbolique, autant que de nations, que de groupements ethniques, que de sociétés civiles.

Nous allons voir ici un exemple typique des harmonies et des discordances, au premier abord surprenantes, qui peuvent exister parfois entre la théorie et la pratique. Ce nous sera une bonne occasion de creuser une fois de plus le problème, déjà tant de fois posé et résolu, du prétendu conflit irréductible qui met tous les jours aux prises, dans notre vie courante, les principes avec leur application.

Voici une phrase très simple où il me semble qu'on peut renfermer tout ce qu'il y a à penser et à dire de sensé, au point de vue pratique, sur la controverse fameuse : « *Le meilleur des gouvernements pour un peuple est... celui qu'il a.* » Et dire qu'il n'est pas inutile du tout de démontrer fortement une vérité de bon sens aussi élémentaire que celle-là ! Essayons.

Quel est le meilleur genre de vie pour une personne quelconque à un moment donné de son histoire ? Tout le monde répondra : c'est le genre de vie qui correspond le mieux à son tempérament pour cet instant-là. Quoi de plus évident ? Qui dit « genre de vie, » entend par là l'ensemble des opérations spontanées, des évolutions ou expansions normales de l'individu en tant qu'elles procèdent d'habitudes préexistantes chez lui, en tant qu'elles sont, pour ainsi dire, les suites de sa vitesse acquise, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre matériel et physiologique. Or, le tempérament est précisément la somme latente de ces habitudes ou forces acquises qui sont tout près de se manifester au dehors à la moindre occasion. Le tempérament, c'est aussi l'ensemble des dispositions individuelles antécédentes qui « conditionnent, » comme on dit aujourd'hui, le passage à l'acte de toutes les facultés ou puissances d'opération de l'individu.

Nous n'avons pas ici à chercher les origines du tempérament, les causes multiples qui dans le passé ont plus ou moins efficacement contribué à sa formation ; c'est une résultante de facteurs très divers, en nombre quasi infini. Cette étude nous mènerait trop loin, et en tout cas en dehors de notre sujet. Nous n'en avons pas besoin.

Nous n'avons pas besoin non plus, pour le moment, de nous occuper des variations que peut subir à la longue un tempérament. Ce qu'il nous importe de constater, c'est que le tempérament est, pour un instant donné de la vie, une prédisposition générale et immédiate, un entraînement par habitude, qui est un facteur extrêmement puissant de la direction et de l'intensité des opérations humaines.

L'artiste peintre a un genre de vie, le mineur en a un autre. Pourquoi le mineur n'est-il pas en état de peindre, non plus que le peintre en état de miner ? Différence de tempérament et de conditions sociales d'existence ; au fond, simple différence de tempérament, si dans ce mot nous voulons comprendre toutes les habitudes acquises, sociales ou autres, indifféremment.

La réponse de tout à l'heure était donc juste, au double point de vue de la théorie psychologique et de l'expérience quotidienne des faits. A chaque tempérament correspond un genre de vie déterminé ; et pour un homme, à une heure donnée de son existence, le meilleur genre de vie pratique est celui qu'appelle son tempérament, encore que théoriquement ce genre de vie ne soit point le

plus parfait qu'on puisse concevoir comme idéal de la vie humaine sur la terre.

Le plumitif de cabinet, le rond-de-cuir, qui vivra tout de même très bien, et très vieux, remarquez-le, s'accommoderait fort mal des vagabondages du commis-voyageur ou de l'exercice quotidien des sports athlétiques. Les médecins vous diront cependant que la vie au grand air, la vie généreusement musculaire vaut beaucoup mieux que la vie renfermée du bureau. Possible, en théorie ! N'empêche que, en fait, cette vie, excellente en soi, peut être très mauvaise dans certaines conditions pratiques particulières, très inférieure à la vie calme, quoique hygiéniquement moins bonne, du vieux petit employé, commerçant, rentier, incapable de faire huit kilomètres à pied sans grosse fatigue, très capable néanmoins de mener sa barque jusqu'au port de 70 et 80 ans, alors que ses voisins les sportifs, les hygiénistes, les kneippistes, auront sombré depuis longtemps.

La vie, d'ailleurs, ne consiste pas seulement dans le fait de vivre matériellement. Le bonheur en est l'élément essentiel. S'il fallait, à ce point de vue capital, comparer les différents « genres de vie, » nous arriverions à constater que la vie heureuse n'est point, tant s'en faut, la vie hygiénique, la vie éclairée aux lampes d'Edison, la vie des suprêmes raffinements de la civilisation, la vie dite « du progrès. » Il est donc vrai que le genre de vie, dans son ensemble matériel et moral, est, au point de vue de son excellence, chose essentiellement relative à la condition pratique des humains, à leurs habitudes acquises, à leurs milieux, enfin, d'un mot, à leurs tempéraments particuliers, infiniment variables et variés d'un individu à l'autre.

Or, ce que nous disons des personnes humaines isolées, il faut le dire aussi en toute vérité, théorique et expérimentale, des personnes morales, des groupements à unités compactes, des sociétés. Un peuple a, comme vous et moi, son tempérament, qui n'est pas le tempérament du peuple voisin. Affaire de longue éducation, d'influences climatériques, de races, de mentalité lentement formée par la succession d'événements historiques, comme se constitue peu à peu la mentalité d'un homme quelconque, à mesure qu'il se développe et subit l'action matérielle et morale d'agents externes plus nombreux.

Il y aurait une étude fort intéressante à faire sur l'éducation d'un peuple, une recherche psychologique curieuse des causes antécédentes de sa « mentalité » pour un moment donné de son histoire. Quoi qu'il en soit des détails, tout le monde comprend que le temps seul met une différence entre les deux termes de la comparaison, tempérament individuel, tempérament social. Au fond, c'est, en gros, le même processus évolutif, aboutissant, sous les mêmes lois, aux mêmes résultats qui sont finalement l'acquisition profonde de certaines habitudes, de certains entraînements, de certaines manières de juger, de sentir, de jouir et de souffrir.

Pour que la comparaison soit juste, il faut avoir soin de prendre dans son ensemble l'être moral qui constitue la société, et non point dans tel ou tel de ses membres. Le tempérament d'un peuple est une sorte de résultante moyenne dont la caractéristique peut ne point convenir à tel ou tel individu en particulier, mais qui convient assurément à la physionomie générale de l'ensemble.

Or, pour un peuple, son genre de vie politique c'est sa forme de gouvernement, son régime d'autorité sociale. Quoi de plus évident, dès lors, que notre réponse de tout à l'heure : « Le meilleur gouvernement pour un peuple, à une certaine heure de son histoire, c'est le gouvernement qu'il a, » celui donc qui *hic et nunc* correspond en fait à son tempérament, s'y adapte comme de manière naturelle, ainsi que le genre de vie du peintre cadre avec son éducation et ses habitudes artistique, le genre de vie du commis-voyageur ou du touriste avec son humeur vagabonde, le genre de vie du mineur avec les conditions présentes de sa situation sociale ?

L'histoire nous montre des peuples à tempérament républicain, d'autres à tempérament monarchique, d'autres à tempérament oligarchique, constitutionnel, parlementaire, plébiscitaire, censitaire, égalitaire, aristocratique, etc. Tel a un goût inné, profond, pour le panache, la gloire des triomphes militaires ; tel autre, pour les soucis plus terre à terre du pot-au-feu et de ce qui contribue au confort de la vie. L'un est, par tempérament, artiste, épris d'idéal, de belles sonorités, de chatoyantes couleurs, des harmonies de la phrase ou de la ligne ; l'autre trouve son bonheur à être industriel, mécanicien, voyageur, collectionneur, passionné des petites choses et du bibelot. Restons-en là, non toutefois sans ajouter que les peuples diffèrent aussi très profondément entre eux quant à leur tempérament religieux suivant la formation dogmatique et cultuelle qu'ils ont reçue dans leurs ancêtres au cours des âges.

Le gouvernement d'un peuple doit tenir compte de tout cela, puisque gouverner, en définitive, n'est pas autre chose que coordonner vers une fin commune, vers le bien de tous, par le bien général, les forces éparpillées des individus, leurs sympathies et répugnances, leurs habitudes, leurs volontés et aptitudes individuelles.

Qu'importe au bien de la société la perfection métaphysique plus ou moins grande de son régime politique, si, avec la constitution qu'elle a présentement, elle est bien gouvernée, si cette constitution répond à son tempérament et lui assure la plus grande somme de bonheur qu'elle soit, dans sa mentalité et ses conditions actuelles de tempérament, susceptible d'atteindre ? Donnez-lui une forme de gouvernement théoriquement meilleure, qu'arrivera-t-il ? Vous l'aurez bouleversée ; d'un commis-voyageur vous aurez fait un peintre, ou vice versa. Belle avance, en vérité, et joli résultat !

L'étiquette sociale sera plus séduisante peut-être. Les philosophes en chambre auront plaisir à la contempler. Ce sera le triomphe de leurs savantes théories. Pendant ce temps-là, sous ce faux décor, la souffrance populaire aura augmenté de tout ce qu'a d'insupportable, chez chacun de nous, la blessure d'un genre de vie qui ne va pas à notre tempérament.

Jusqu'à ce que les politiciens de quintessence s'en fussent mêlés, jusqu'à nos jours, le régime politique d'une société n'était d'ordinaire que l'expansion naturelle, normale, de son tempérament propre, sauf, bien entendu, cas d'interruptions violentes, accidentelles, dans la vie régulière des peuples.

« La fonction crée l'organe, tout à fait, » disent les évolutionnistes. Sans admettre cette théorie, nous dirons que le tempérament populaire crée le régime politique qui lui convient. Il faut une autorité sociale. Le besoin de cette fonction engendre tout naturellement l'organisme correspondant, par en haut, chez les dépositaires du pouvoir, et à l'origine il n'a pu venir à l'esprit de personne, d'aucun peuple, d'imaginer un régime politique qui ne fût pas tout juste celui que pratiquement réclamaient les mœurs des citoyens.

Prenons un langage quelque peu imagé pour mieux faire saisir notre pensée. D'après la loi de nature et le bon sens, c'est du dedans, des entrailles de la société que doit jaillir la constitution qui lui convient ; l'erreur de nos modernes penseurs sociologues est précisément de vouloir l'imposer du dehors, de la faire descendre d'en haut, des sommets de leur conception intellectuelle pour l'appliquer à la société, malgré les résistances et inaptitudes de celle-ci à la supporter. Soyons trivial une fois en passant : ils font choix de la chaussure d'abord et prennent la plus belle, puis l'imposent de force au patient. Nous disons, nous, avec la raison et l'histoire, que ce procédé est absurde ; que, pour être bien chaussé, il faut avoir une chaussure à son pied, faite sur mesure. Tant pis pour l'esthétique, si le pied chaussé n'est pas le plus joli du monde ; il est à l'aise au moins, et c'est tout ce que doit rêver un cordonnier intelligent.

Un peuple a un régime politique, dont il vit, et bien, depuis longtemps. Celui-là est non seulement bon pour lui, mais le meilleur de tous, parce que celui-là est vivant chez lui, alors que les autres ne sont que des idées pures ; parce que celui-là s'harmonise avec son tempérament, alors que les autres lui sont étrangers ; parce que celui-là lui procure le bon « tiens » actuel d'une vie satisfaisante, alors que les autres ne lui offrent que des promesses aléatoires d'avenir, des excellences métaphysiques en l'air, bonnes pour alimenter les discussions d'école, détestables comme alimentation pratique d'un estomac qui a faim et qui doit manger tous les jours pour vivre. L'un est la proie, tous les autres ne sont que de l'ombre.

La conclusion de tout ceci est qu'il ne faudrait jamais changer de gouvernement. Sans doute, et ce serait assurément la perfection. Il n'y a point de chose au monde qui réclame plus impérieusement la stabilité que le régime politique des peuples. Joseph de Maistre a écrit là-dessus des pages profondes et sublimes, qui sont bien connues. Nous n'y insisterons pas davantage. Marquons seulement, pour éviter une objection, les inconvénients extrêmement graves du changement dans les constitutions politiques, ainsi que la mesure dans laquelle ce changement, en cas extrême, est pratiquement admissible.

Une révolution dans la forme de gouvernement pour un peuple, c'est tout simplement ce que serait pour un individu le changement brusque de son genre de vie sans modification simultanée correspondante dans son tempérament. C'est un désordre, une souffrance, presque toujours une ruine, une impossibilité de vivre convenablement.

Trois raisons, tout à fait graves, entre autres, montrent clairement le redoutable danger du changement de constitution.

1° Ce changement subit bouleverse terriblement, jusqu'en ses racines, la vie profonde du peuple. On ne se fait pas tout d'un coup de nouvelles habitudes, et surtout l'on ne déracine pas instantanément les anciennes. Le nouveau régime introduit une contradiction violente entre les unes et les autres, contradiction qui ne va pas sans vives souffrances et diminution du bien-être total de jadis. On fait miroiter, il est vrai, le bonheur de l'avenir, les améliorations qu'apportera plus tard le régime nouveau. Améliorations problématiques, à longue échéance, presque toujours imaginaires, qui allument des convoitises infinies, sans jamais boucher le trou béant des satisfactions et de la tranquillité d'antan disparues.

2° Ce changement subit occasionne nécessairement la guerre civile, les luttes âpres, les déchirements d'opinions adverses. C'est une guerre féroce de tous les instants, et par tous les moyens, entre partisans de l'ancien régime et partisans du nouveau. Au plus bruyant — nous n'osons pas dire au plus braillard, — en tout cas au plus fort, reste le dernier mot. Mais ce dernier mot ne ferme jamais la bouche aux irréconciliables du camp opposé. Le ferment de discorde existe désormais dans la société ; il la mine, la décompose, l'épuise et parfois finit par la ruiner. Le mieux qu'on puisse espérer, c'est que les partis se fassent assez équilibre pour détenir tour à tour le pouvoir, jeu de bascule qui est d'un triste exemple pour la morale populaire. Du jour où la lutte des appétits est ouverte, qui peut dire quand, comment et sur quelles catastrophes elle pourra finir ?

3° Qui a bu boira. Qui a changé, changera. C'est là peut-être le plus grand mal du changement de régime. Si l'on a changé une fois, pourquoi n'espérerait-on pas changer une seconde, une troisième, et ainsi de suite ? Et voilà qui donne un aliment sans fin aux discordes civiles, aux luttes

de partis dont je parlais tout à l'heure. On a appris au peuple que la constitution politique n'était point chose sacrée, intangible. Il a retenu la leçon. C'est fini désormais de la stabilité gouvernementale, cet élément social, pourtant, le plus indispensable à la paix et au bonheur des peuples.

De quelque côté qu'on le regarde, le changement subit de la forme politique d'une constitution est souverainement périlleux, le dernier des remèdes que l'on devrait chercher aux maux de la société. Rien, surtout, n'est préjudiciable à ses intérêts matériels et moraux comme la fièvre d'agitation perpétuelle, d'instabilité, de craintes et d'ambitions, d'insécurité universelle, qu'occasionne fatalement chez elle l'introduction violente d'un nouveau genre de vie politique, alors que son tempérament n'y est pas adapté.

Ici se présente une difficulté qui vaut la peine de nous arrêter quelques instants. — A ce compte-là, peut-on nous objecter, un peuple ne changera jamais de constitution politique. Il sera figé éternellement dans la première qu'il s'est donnée, celle-ci fût-elle non seulement très imparfaite, mais de bonne heure en désaccord avec le tempérament nouveau qu'acquiert un peuple, comme l'individu, au cours de sa vie historique, à mesure qu'il se développe et que ses mœurs se transforment.

La réponse est facile. Nous n'avons point dit que tout changement de régime politique fût à priori toujours condamnable, toujours interdit par la raison suprême du bien populaire. Nous avons soutenu et nous répétons que le régime politique qui s'adapte bien avec le tempérament d'une société à un moment donné est pour elle le meilleur de tous, et donc qu'il y aurait crime à le renverser pour lui en substituer un autre qui ne serait plus en harmonie avec ses habitudes acquises. Telle est notre thèse et toute notre thèse. Le changement des tempéraments sociaux, avec les modifications correspondantes qu'ils peuvent réclamer dans l'ordre politique, est une tout autre question. Parlons-en maintenant.

Les tempéraments des individus changent, c'est évident. Pas beaucoup, cependant, souvent même à peu près pas du tout, au moins quant à certaines caractéristiques dominantes qui persistent pendant la vie entière, ainsi que l'expérience le démontre. Sur quoi, alors, nous faisons remarquer 1° qu'il y a changements et changements, qu'il en est de tout superficiels — et ce sont les plus ordinaires — et de tout à fait profonds, qui sont plus rares ; 2° que le tempérament d'un homme ne se transforme pas du jour au lendemain, quand, à proprement parler, il se transforme ; cette mutation demande du temps, beaucoup de temps même, en raison de la profondeur de racines qu'avaient par avance chez lui les habitudes acquises ; 3° que ces observations doivent être singulièrement accentuées et étendues quand il s'agit du tempérament d'un peuple tout entier, dont l'unité de vie dans le temps et l'espace est la résultante d'influences très nombreuses, très diverses, très prolongées ; 4° que chez les peuples les habitudes acquises sont par là-même autrement profondes et difficiles à remplacer que chez les individus ; 5° que s'il survient dans les sociétés des modifications à l'état des mœurs, ces modifications sont très longtemps superficielles, en ce sens qu'elles laissent intact au fond, dans sa stabilité naturelle, l'instinct de l'ordre, de la paix, des habitudes de vie politique, tant qu'on ne vient pas les troubler du dehors en les attaquant directement.

Non, sans doute, la stabilité indéfinie de ce que j'ai appelé le tempérament politique d'une nation n'a point la pérennité d'un dogme absolu. J'admets fort bien que le concours fortuit de circonstances providentielles majeures (guerres, calamités publiques, démembrements, révolutions d'idées, etc.) peut arriver à modifier ce tempérament, même dans ses caractéristiques essentielles, au point que l'ancienne forme de régime politique ne s'harmonise plus avec lui, et qu'un changement soit utile. Mais c'est là une hypothèse, comment dirai-je ? une hypothèse ultra ou extra-humaine, une hypothèse transcendante et en quelque sorte divine, en ce sens que Dieu seul peut connaître exactement à l'avance l'heure de sa vérification.

N'oublions pas les raisons ci-dessus rappelées qui font d'un changement de gouvernement, même apparemment légitimé par une modification des mœurs, une opération toujours gravement aléatoire pour l'avenir, toujours en soi douloureuse, toujours inquiétante à cause des restes ineffaçables du passé qu'elle laisse fatalement subsister faute de pouvoir les faire disparaître.

Quel intellect humain est ou sera jamais capable de formuler un sérieux jugement de prudence en matière si compromettante, si complexe et embrouillée, où il faut joindre, dans un diagnostic d'une acuité singulière, toute l'histoire d'hier à toutes les prévisions de demain, y compris la parfaite connaissance de tous les éléments d'appréciation d'aujourd'hui ? Quel intellect humain peut dire jamais : « Ce peuple est mûr pour une révolution politique ; faisons-la. » Dieu seul le sait bien, dans sa science infinie. Aussi semble-t-il qu'il s'est réservé la direction de ces grands mouvements sociaux qui échappent par leur nature même, au jugement et à l'action limitée des individus. J'entends par là que la Providence règle la marche des gouvernements humains *suaviter et fortiter*, non pas en maître absolu, qui réalise un plan indépendant de nos libertés, mais en sage ordonnateur qui sait à l'occasion vouloir le bien et permettre le mal pour la récompense ou le châtiment mérité des peuples. De ceci il résulte qu'il y a toujours quelque imprudence à travailler au bouleversement constitutionnel de son pays, et qu'en tout cas, ce bouleversement est un crime quand le peuple n'y est pas préparé, ne le désire pas, ne le rend pas par lui-même nécessaire.

Etrange et folle race, en vérité, que celle des

métaphysiciens de la politique ! et combien dangereuse, quand ils prétendent sottement faire plier les faits aux exigences à priori de leurs doctrines préconçues ! Au lieu d'être poètes, que ne sont-ils tout simplement médecins, pour voir la santé et les maladies du peuple telles qu'elles sont, pour chercher le moyen pratique de le traiter au mieux de son bien-être, au lieu de vouloir le soumettre du coup, sur l'heure, à une transfusion de sang nouveau, opération dont il souffre toujours énormément, dont il meurt souvent, et ne se trouve bien jamais.

On comprendrait leur zèle, et il serait possible de l'excuser, si les formes de gouvernement politique comportaient essentiellement des dangers irrémédiables pour le bien commun, des dispositions nettement inconciliables avec le bonheur des citoyens et le progrès de la vie bien entendu. Mais ne sait-on pas que ce sont les hommes qui font la qualité pratique des constitutions ? et que les meilleures, entre de mauvaises mains, peuvent être les pires, alors que les plus défectueuses, en principe, se trouvent excellentes parce qu'excellemment maniées par des hommes intelligents et probes ? Pourquoi alors cette idée fausse, aujourd'hui si répandue, que c'est le régime qui cause tout le mal et non point les tristes politiciens qui l'exploitent, le faussent et en font un instrument de tyrannie ?

Mieux vaut cent fois, mille fois, améliorer ce qu'il peut y avoir de défectueux dans la marche d'une forme politique de gouvernement, en améliorant ses conditions pratiques d'exercice, en améliorant le personnel social préposé à sa direction suprême, que de supprimer le mal en supprimant le malade, en supprimant le régime au risque de livrer le pauvre peuple, qui n'y voit goutte, aux pires déchirements, de le lancer dans les pires aventures.

Un cas se présente où notre formule générale de solution pratique peut n'être plus tout à fait juste. C'est le cas d'usurpation. Je n'ai parlé jusqu'à présent que des peuples en possession tranquille de constitutions politiques légitimes. C'est de ceux-là que j'ai dit : « Pour eux la meilleure de toutes les formes possibles de gouvernement est celle dont ils jouissent actuellement. » Survienne une révolution, un cataclysme social, à la suite desquels brutalement une bande d'audacieux renverse l'ancien régime, s'empare du pouvoir et impose par la force des circonstances au peuple une constitution politique nouvelle. Le problème change. En vertu même des principes développés jusqu'ici, il faut dire évidemment que ce régime nouveau est mauvais, puisqu'il a précisément supplanté l'ancien qui était bon, le meilleur de tous. Il faut donc distinguer les deux hypothèses, suivant qu'on a affaire à un gouvernement légitime ou à un gouvernement usurpateur.

Qu'est-ce qu'un gouvernement légitime ? On en parle beaucoup ; on le définit rarement. De là des contradictions à l'infini, aussi préjudiciables à la vérité de l'histoire qu'au bon sens. Essayons de mettre un peu de lumière dans ces obscurités.

Un gouvernement légitime est un gouvernement qui est, *de droit*, investi du pouvoir social et de la mission de l'exercer pour le bien commun de la société. — Voilà, direz-vous, une définition qui ne fait que reculer la difficulté au lieu de la résoudre. Car, enfin, qu'est-ce, maintenant, qu'un gouvernement *de droit ?* — Attendez ! N'allons pas si vite. La matière est encombrée. Déblayons d'abord, et vous verrez que la méthode d'élimination a du bon quand il s'agit de filtrer les idées pour les tirer au clair.

On a parlé de légitimité de *droit divin*. Ç'a été une grosse maladresse de langage, et peut-être aussi, chez certains esprits, une monumentale aberration ! Le premier qui a eu la sotte initiative de parler des monarchies, des rois, de droit divin, a fait à la société un mal dont elle souffre toujours. Nous avons beau protester au nom de la raison et de l'évidence historique, on nous jettera longtemps encore à la face la vieille absurde prétendue théorie du droit divin de l'ancien régime.

Des rois de droit divin, j'en vois dans l'histoire sainte (et encore !). Pas ailleurs. Le peuple d'Israël, tout le monde en convient, est à mettre absolument à part dans l'histoire de l'humanité. Laissons-lui sa période théocratique, pour ce qu'elle a été, et occupons-nous de ce qui se passe chez le commun des hommes.

Voici deux propositions très claires, très anciennes aussi, qui donnent la clef de la présente énigme. J'engage fort ceux de mes bienveillants lecteurs que cette controverse politico-morale intéresse, à les bien étudier, à les bien comprendre, à les bien retenir, pour, ensuite, les bien enseigner là où il conviendra de le faire.

1re Proposition. — L'*autorité sociale* est de droit naturel, c'est-à-dire, en définitive, de droit divin.

2e Proposition.— La *désignation contingente du sujet* ou des sujets qui exercent l'autorité sociale est un fait humain, nullement de droit divin.

La première proposition est d'enseignement scolastique et catholique certain. Mais remarquons qu'il s'agit là de l'autorité en tant qu'entité morale, en tant que faculté morale supérieure de gouvernement social exigeant pour le bien de la société l'obéissance de ses membres. On peut dire, à peu près dans le même sens, que l'autorité paternelle est, elle aussi, de droit divin, parce qu'essentiellement exigée de droit naturel par la constitution de la famille.

L'*autorité* n'est donc ni plus ni moins de droit divin dans une démocratie, dans une république, dans un régime représentatif constitutionnel, etc., que dans la plus pure et absolue des monarchies. Loubet est président de droit divin tout comme Louis XIV était roi de droit divin, l'un et l'autre ayant en mains le même élément moral de droit naturel divin, l'autorité sociale.

Tout le droit divin disparaît quand il s'agit, non plus de l'autorité, mais de la personne qui en est *dépositaire*. Le choix de cette personne, soit aujourd'hui, soit hier, soit aux premières origines de l'histoire, est un simple fait *humain*, nullement le terme d'une volonté divine spéciale tombant de façon déterminée sur X... plutôt que sur Y... Voilà! La lignée plus ou moins longue des rois héréditaires a eu un fait contingent, humain, à son point de départ; jamais une révélation ou désignation divine. Avec des variantes infinies dans le procédé, c'est toujours finalement le peuple qui se choisit ses chefs, ou, tout au moins, ce choix est toujours le résultat d'un concours d'influences déterminatrices, créées et contingentes, où Dieu personnellement n'intervient pas par un acte spécifique de sa volonté.

Cette doctrine-là n'est point du tout démocratique, ni révolutionnaire à aucun titre. C'est du bon sens, et c'est de l'histoire. Rien de plus. Nos évêques, en tête de leurs mandements, se disent « évêques par la grâce de Dieu » ou « par la miséricorde divine. » Aucun n'a la prétention de se présenter au peuple comme personne immédiatement désignée par Dieu pour l'épiscopat. Aussi ajoutent-ils, en termes équivalents : « et par le choix du Saint-Siège. » Voilà bien les deux éléments, abstrait et concret, nettement distingués. Dans un évêque, la *puissance* épiscopale est de droit divin parce qu'émanée de source suprahumaine, mais l'*élection* épiscopale reste un fait de droit humain.

Rien n'empêcherait donc M. Loubet de se dire souverain de la nation française « par droit divin, » en ajoutant : « et par l'élection du Parlement » quant au choix de sa personne.

Que vient-on nous parler des vieilles monarchies de droit divin? Il n'y en a jamais eu de cette sorte, et, sauf changement très singulier dans la providence normale des choses, il n'y en aura jamais. La légitimité d'un gouvernement se trouve donc dans la légitime manifestation du peuple qui se l'est choisi. Que si un tiers s'empare violemment de l'autorité en mettant le gouvernement légitime dans l'impossibilité pratique de s'exercer, ce tiers est un usurpateur qui, non seulement gouverne le peuple sans son consentement, mais détient, comme un voleur, une chose qui ne lui appartient à aucun titre, dont il n'a pas la possession légitime, une chose sacrée à laquelle il n'avait aucun droit de toucher, qu'il n'a donc atteint dans sa révolte qu'au prix d'un monstrueux et antisocial attentat.

Voilà les vraies conceptions qu'il faut se faire de la légitimité [1] et de l'illégitimité d'un gouvernement, sans oublier que légitimité et illégitimité sont choses pratiquement humaines, dont l'une est normale et bonne alors que l'autre est condamnée gravement par la morale autant que réprouvée en théorie par les vrais principes de la philosophie sociale.

[1] Je prie le lecteur de vouloir bien remarquer que, n'ayant point à traiter ici à fond le problème de la légitimité, je m'en tiens, à dessein, aux éléments essentiels de sa vraie conception philosophique fondamentale, pour autant qu'ils sont utiles au but que je poursuis. La légitimité, en principe, découle plus ou moins prochainement du consentement populaire explicite, ou de circonstances comportant le consentement populaire implicite équivalent.

Je ne parle point, et n'avais pas à parler des conditions dans lesquelles peut persévérer la légitimité en vertu de la persévérance du « contrat » qui a pu, à l'origine, lui donner naissance en liant le peuple à une dynastie déterminée. A mon avis, si la persévérance de ce contrat bilatéral peut être admise, au moins pour le temps troublé de l'usurpation violente des intrus qui blessent à la fois les droits de la dynastie et les droits du peuple, cette persévérance, néanmoins, n'est pas indéfinie. Elle cesse — et la dynastie cesse d'être légitime et d'avoir, comme telle, des droits à gouverner — le jour où le peuple ratifie librement l'état de choses nouveau et le rend légitime par son acceptation.

On se trompe beaucoup quand on assimile le prétendu pacte qui lie les peuples à leurs rois, à un contrat bilatéral de justice commutative. Le peuple n'est pas plus propriétaire de l'autorité sociale et de ses destinées futures, que la famille régnante ne l'est de cette autorité une fois reçue. On peut dire ici : « *Salus populi, suprema lex.* » Et cette *suprema lex*, est tout aussi bien suprême par rapport aux monarques régnants ou déchus que par rapport à tous les individus composant la société. Or, le bien du peuple est chose dont aucun contrat humain de justice ne peut faire son objet, parce que, encore une fois, c'est chose qui, par définition, échappe à tout domaine de propriété personnelle quelconque.

Que si l'on tient à maintenir absolument le mot et l'idée de « contrat » à l'origine des dynasties *(contrat* dont on ne pourrait pas alléguer un seul exemple dans l'histoire !), il faudra au moins faire des réserves essentielles et dire que du côté du peuple cette volonté prétendue de se vouer, lui et sa postérité, au gouvernement de la dynastie, comporte absolument, par la nature même des choses, la restriction sous-entendue : tant que le bien du peuple sera compatible avec le gouvernement de cette dynastie. Il faut dire aussi que, du côté du roi qui le premier signe l'engagement, sa volonté a dû comporter par la nature même des choses la restriction : tant que ma dynastie restera capable d'assurer le bien du peuple.

Au droit qu'a le peuple d'être mené à sa fin correspond chez le roi le devoir de le gouverner ; au droit qu'a le roi de gouverner correspond chez le peuple le devoir de ne point troubler par lui-même l'exercice de l'autorité royale. Mais qui ne voit que, finalement, droit et devoir se ramènent, de part et d'autre, à une commune mesure, à une suprême et essentielle condition, qui est le *bien du peuple?*

Et donc, s'il arrive, soit par la culpabilité du peuple, soit — comme c'est l'ordinaire — par force majeure de circonstances extérieures et violentes, que le peuple se trouve détaché de la dynastie, les obligations réciproques du contrat disparaissent le jour où un nouvel état de choses ne permet plus à la dynastie de procurer le bien du peuple et rend par là-même leur liberté aux contractants de l'ancien pacte. Une dynastie impossible, dangereuse ou seulement inapte à assurer le bien de la société ne peut pas être une dynastie, un gouvernement légitime. Elle a tort de continuer à se parer de ce titre, qui n'est plus qu'un souvenir historique, si ce n'est pas seulement par félonie mais par nécessité de bien public que le peuple, dans la plénitude de son droit, l'a abandonnée.

Mais nous le répétons, il y aurait beaucoup à dire sur ce contrat, prétendu synallagmatique, qu'on imagine au début des régimes monarchiques héréditaires. Peut-être, dans toutes les théories qui ont été émises là-dessus par les défenseurs à outrance de la légitimité, en tant qu'apanage sacré et inamissible d'une famille royale, peut-être a-t-on trop oublié, — ce qui est pourtant une vérité fondamentale, — que les dynasties ont été créées et mises au monde pour les peuples, au service des peuples, et non point les peuples pour les dynasties, au service des dynasties.

Ceci dit, nous reprenons notre sujet pour conclure que si une forme légitime de gouvernement est infiniment respectable, pratiquement *hic et nunc* la meilleure de toutes, il n'en est pas de même de la forme illégitime, intruse par usurpation. Celle-ci est mauvaise ; il y a tout avantage à s'en débarrasser pour revenir à l'autre, pour remettre au plus vite, et du mieux possible, dans l'ordre, les affaires sociales un instant troublées par les caprices, la fraude ou la violence d'audacieux aventuriers.

A la longue un gouvernement usurpateur peut devenir légitime par le fait d'une acceptation populaire équivalente au consentement spontané du début. Le passage de l'usurpation à la légitimité peut être difficile à fixer dans la pratique ; il n'en est pas moins possible, nécessaire même, et historiquement certain. Que la légitimité soit originelle ou subséquente, issue d'une vote libre ou d'un concours de circonstances violent d'abord, puis enfin ratifié, peu importe ! Dès là qu'il y a gouvernement normal, notre réponse a son application : « La meilleure de toutes les formes de gouvernement, au point de vue pratique, pour un peuple et un temps donnés, est celle qu'il a... »

C'est tout ce que nous voulions démontrer. Que s'il plane encore quelques doutes sur cette doctrine, assez simple pourtant, nous espérons que la lumière du prochain article les fera disparaître.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une jeune fille, très chrétiennement élevée dans un orphelinat dirigé par des religieuses, en sort à 21 ans. Peu après, elle se décide à épouser un protestant, le seul de la paroisse, ouvrier venu d'un village voisin. Le futur refuse de faire ou de laisser élever ses enfants dans la religion catholique. Sa résolution est très arrêtée pour ses garçons à naître, moins nette pour les filles. Dans ces conditions, impossible de songer au mariage religieux ; les deux futurs se sont mariés civilement. S'il leur naît des enfants, garçons ou filles, le curé peut-il et doit-il les baptiser, supposé que la mère demande pour eux le baptême à l'église catholique ? On suppose que ces enfants ne se trouvent pas en danger de mort.

R. — Précisons bien le cas : il s'agit d'un hérétique et d'une catholique *mariés civilement, parce que le futur n'a pas voulu faire ou laisser élever ses enfants dans la religion catholique.*

L'existence du mariage civil enlève à la femme tout droit *légal* pour disposer à son gré de l'éducation de ses enfants.

Posé dans ces termes, nous n'avons pas vu encore le problème résolu par le Saint-Office, que nous sachions du moins. Cependant, d'autres déclarations au sujet du baptême des enfants païens et des enfants nés de deux parents hérétiques nous permettront d'établir la pensée de l'Eglise à ce sujet.

I. Baptême des enfants nés de deux parents païens. — Sauf le cas de danger prochain de mort, il est défendu de baptiser les enfants des infidèles si ces enfants doivent rester sous la dépendance de leurs parents. On trouve cette déclaration dans une réponse du Saint-Office du 15 mars 1770 :

Non licere extra mortis periculum conferre baptismum ab utroque parente infideli oblatis, quoties iidem infantes post receptum baptisma sub potestate et educatione eorumdem infidelium genitorum sunt relinquendi.

Après avoir rapporté ce décret, l'Instruction du Saint-Office du 17 avril 1777 conclut :

Ex quibus... eruitur :... 2° Non licere extra idem periculum seu articulum (siquidem in Decretis *articulus* et *periculum* promiscue accipiuntur), infantes a parentibus infidelibus ultro etiam oblatos baptizare, si post baptismum in parentum infidelium potestate relinquendi sunt.

Le motif qui empêche de baptiser les enfants des infidèles est le péril de la profanation du baptême et de la perversion auquel l'enfant est exposé et reste soumis en demeurant sous la dépendance des parents et en recevant d'eux son éducation.

II. Baptême des enfants nés de deux parents hérétiques. — La règle est absolument la même et elle a été tracée depuis longtemps.

1° Décret de 1674 :

An liceat, per se loquendo, Infidelium, *Hæreticorum*, et Apostatarum infantes baptizare, eos relinquendo sub cura parentum ? — Resp. Non licet baptizare, si baptizati relinquendi sint in potestate infidelium.

2° Instruction du 21 janvier 1767 :

Nemo non videt filios ex hæreticis parentibus, qui suorum genitorum curæ et educationi permittendi sunt, cum primum ad discretionis ætatem pervenerint, in qua suorum actuum compotes esse possint, paternis erroribus esse imbuendos, et fidem catholicam, quam per sponsores in baptismo profiteri debent, sacrilege ejuraturos, et ad majorem sui condemnationem et catholicæ Ecclesiæ in qua regenerati sunt graviorem contemptum. Hac itaque de causa, non licet eos in infantili ætate, extra mortis periculum, baptizare, et Ministri catholici contra fidelis dispensatoris officium peccant, qui eosdem ad suscipiendum baptisma admittunt[1].

3° Instruction de septembre 1827 :

Ab hac regula in praxi discedi non debere, infantes nempe hæreticorum a parentibus oblatos non esse baptizandos, *nisi probabilis effulgeat spes catholicæ eorum educationis.*

4° Concile de Baltimore de 1829. — Il contenait d'abord la disposition suivante : « Censemus infantes acatholicos, quos ipsi parentes offerunt, baptizandos esse, quoties probabilis affulget spes catholicæ eorum educationis. » Le Saint-Office prescrivit l'adjonction suivante : « Curandum au-

[1] *Collectanea...*, n. 209, 211, 216.

tem omnino ut patrinus, vel matrina, iique catholici habeantur [1]. »

5° Instruction du 6 mai 1846. — Elle renvoie à celle de 1827.

6° Décision communiquée par l'évêque de Mantoue, le 21 septembre 1885 :

...4° Si deux conjoints protestants, par défaut d'un ministre à eux, présentent au curé, ou à un autre prêtre catholique, leur enfant pour être baptisé, déclarant qu'ils n'entendent pas par ce fait s'obliger à élever leur enfant dans la religion catholique, le curé pourra-t-il le baptiser pour assurer tout d'abord à cet enfant innocent le salut éternel, sans souci de ce qui pourra arriver plus tard lorsque l'enfant sera arrivé à l'âge de discernement ? — Resp. Ad 4m. *Négative, prœterquam in periculo mortis* [2].

Nous allons faire maintenant l'appplication de ces principes au cas présent.

On peut, avec le consentement des parents hérétiques, baptiser un enfant, si l'on espère sérieusement lui voir donner une éducation catholique. — Dans votre hypothèse, la mère est catholique et permettra facilement cette éducation catholique ; mais cette promesse ne crée pas l'*espérance probable* exigée par la loi de l'Eglise. En effet, le consentement donné par elle au mariage purement civil, qui la met dans l'état de concubinage public, enlève toute force à ses promesses. Supposons même une promesse sérieuse de la part de la mère, le problème ne serait pas résolu, parce que l'éducation des enfants est *légalement* dévolue au mari. Or, celui-ci a refusé très nettement de s'engager à laisser élever ses enfants dans la religion catholique, et ce refus a même été la cause du mariage purement civil. D'après l'exposé, ce refus persiste, et la résolution est très arrêtée pour les garçons, quoique moins nette pour les filles.

En dernière analyse, nous ne pensons pas qu'un prêtre catholique puisse baptiser un enfant, garçon ou fille, né de ces parents, sans avoir exigé la *promesse formelle du père, autant que possible par écrit,* de faire élever dans la religion catholique les enfants qu'on présenterait au baptême.

Mais alors, dans ce cas, direz-vous, pourquoi ne pas les préparer au mariage religieux ? — La remarque est juste : si le père donne un consentement formel à l'éducation catholique de ses enfants, rien ne l'empêche de contracter mariage devant l'Eglise.

En somme, nous ne croyons pas que le père en arrive là ; d'autre part, nous ne pensons pas non plus que l'on puisse faire fond sur les promesses de la mère. En l'absence de ces deux éléments, il n'y a pas *probabilis spes catholicœ educationis,* et l'on doit s'abstenir de baptiser ces enfants, pour ne pas encourir le reproche de l'Instruction du 21 janvier 1767 : « Ministri catholici contra fidelis dispensatoris officium peccant, qui eosdem ad suscipiendum baptisma admittunt. »

[1] *Collectio Lacensis,* t. III, col. 23.
[2] *Nouvelle Revue théol.,* t. XVII, p. 604.

Bien que ces conclusions soient excessivement claires, et absolument certaines, comme il s'agit d'un cas grave, vous ferez bien de consulter l'administration diocésaine et de vous mettre à l'abri sous sa décision, que vous communiquerez aux intéressés et, si besoin est, à votre paroisse.

Q. — L'article sur les interrogations obligatoires de la part du confesseur (1903, n° 35, page 793) est très intéressant.

Mais précisément parce que *très intéressant,* bien trop court, en une matière si pratique où les divergences entre confesseurs sont si étendues, — et surtout entre les confesseurs de l'époque et les confesseurs d'il y a seulement 30 ou 40 ans.

Le rédacteur de l'article ne pourrait-il pas essayer de préciser un peu jusqu'où doivent s'étendre les interrogations requises par la *dignité du sacrement ?*

Il est beaucoup plus facile de voir celles requises *ad bonum animarum.*

R. — I. Nous avons indiqué les interrogations qui doivent être faites pour le bien des âmes dans les cas les plus ordinaires (1903, n° 35, p. 792 et 793 ; 1901, n° 33, p. 775 et 776). Quoique, pour ne pas être trop long, nous n'y ayons pas donné tous les développements qu'aurait pu comporter le sujet, nous n'y reviendrons pas pour le moment, cela ne nous étant pas demandé ; mais nous nous contenterons de répondre à la question qui nous est posée, et nous tâcherons de nous maintenir dans ses limites aussi strictement que possible, sans entrer dans des particularités qui demanderaient des développements trop étendus.

Nous ferons remarquer qu'aucun auteur, à notre connaissance, n'a traité cette question sous ce point de vue ainsi limité. Aussi notre correspondant voudra bien nous pardonner si nous ne répondions pas parfaitement à son désir ; car ce serait alors parce que nous ne l'aurions pas bien compris.

Nous ne saurions mieux faire, croyons-nous, que de citer d'abord, pour nous appuyer sur elles, comme sur une base solide, les paroles du Rituel :

Confessarius inquirat de statu pœnitentis (nisi aliter notus fuerit) et quampridem sit confessus, et an pœnitentiam impositam adimpleverit, num rite atque integre alias confessus fuerit, num conscientiam suam, ut debet, prius diligenter discusserit.

Tout cela en effet semble bien appartenir à l'honneur du sacrement lui-même, et être propre à guider le confesseur ; cependant il n'est point nécessaire d'adresser toutes ces questions dès en commençant, on peut en réserver quelques-unes pour le moment le plus opportun.

Continuons :

Peccata sua pœnitens exinde confiteatur, adjuvante, quotiescumque opus fuerit, sacerdote, qui confitentem non reprehendet, nisi finita confessione, neque interpellabit, nisi opus fuerit aliquid melius intelligere : proinde fiduciam ei præbeat, et humaniter suggerat, ut omnia peccata sua rite et integre confiteatur, remota stulta illa quorumdam verecundia, qua præpediti, suadente diabolo, peccata confiteri non audent.

Cela a bien rapport encore à l'honneur du sacrement, tout autant qu'au bien du pénitent.

Le Rituel ajoute encore :

Si pœnitens numerum et species et circumstantias peccatorum explicatu necessarias non expresserit, eum sacerdos prudenter interroget. Sed caveat, ne curiosis aut inutilibus interrogationibus quemquam detineat, præsertim juniores utriusque sexus, vel alios de eo quod ignorant imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur, indeque peccare discant. Demum, audita confessione, perpendens peccatorum, quæ ille admisit, magnitudinem ac multitudinem ; pro eorum gravitate ac pœnitentis conditione, opportunas correptiones ac monitiones, prout opus esse viderit, paterna caritate adhibebit, et ad dolorem et contritionem efficacibus verbis adducere conabitur, atque ad vitam emendandam ac melius instituendam inducet remediaque peccatorum tradet.

On ne saurait, il nous semble, parler avec plus de sagesse pour l'honneur du sacrement et le bien du pénitent.

II. L'honneur et la dignité du sacrement exigent impérieusement que le confesseur ne le rende pas odieux et funeste au pénitent, mais au contraire utile. Aussi le Rituel nous fait sentir qu'il y a des questions qu'il ne doit pas faire, et qu'il y en a au contraire qu'il doit faire, et par là il condamne absolument la conduite des confesseurs qui n'interrogeraient jamais, parce que plus d'une fois ils exposeraient les pénitents à faire des confessions sacrilèges, — car il y a des pénitents qui n'avoueront jamais certaines fautes, à moins qu'ils ne soient interrogés ; — et d'autres fois ils mécontenteraient certains pénitents qui aiment beaucoup à être interrogés : nous avons en effet entendu assez souvent des personnes dire : « Ah ! c'est ennuyeux d'aller à tel confesseur ! Il n'interroge pas, il se contente de ce qu'on lui dit et ne demande rien, la confession a l'air de l'ennuyer, il voudrait que ce fût fini tout de suite. »

Il est assurément des personnes, ainsi que le reconnaissent tous les théologiens, que le confesseur n'a pas besoin d'interroger : ainsi les prêtres, les religieuses, les personnes d'une piété éclairée qui savent parfaitement se confesser et se confessent généralement bien. Cependant, même pour plusieurs de celles-là, le confesseur fera bien d'adresser quelques questions, pour être à même de mieux les connaître et les diriger, et aussi pour les rassurer en leur montrant qu'il les connaît suffisamment et s'intéresse beaucoup au bien de leur âme.

Il est au contraire d'autres âmes dont le confesseur doit faire lui-même, pour ainsi dire, toute la confession par ses interrogations, et qui, sans cela, ne diraient rien ou à peu près rien. Que de personnes grossières, par exemple, se contenteraient de dire : « J'ai juré, j'ai menti, et c'est tout, » et que d'enfants en diraient encore moins ! Il faut, et le confesseur alors y est rigoureusement tenu, leur demander tout ce qui est nécessaire pour leur faire faire une bonne confession, et les interroger au moins sur tous les péchés graves qu'il est assez à croire qu'elles ont commis, et ajouter toujours à la fin, quand on croit les avoir assez interrogées et leur avoir inspiré de la confiance : « Voyons, est-ce bien là tout ? N'y a-t-il pas encore quelque autre péché ? S'il y en a encore, dites-les moi bien, vous ne serez pas grondé pour cela, plus je vous verrai franc et courageux, plus je ressentirai d'estime et d'affection pour vous. »

« *Ars artium, regimen animarum,* » a dit saint Grégoire le Grand. Pour arriver à être bon confesseur, il faut bien étudier son terrain, et plus d'une fois recourir à certaines petites ruses très innocentes et industrieuses. Ainsi souvent les enfants et même certaines grandes personnes répondent trop facilement : *non* aux interrogations, quand il faudrait répondre : *oui*. Lorsque le confesseur a quelque sujet de le craindre, un excellent moyen d'arriver à faire avouer, c'est de parler comme s'il avait mal entendu. Il a, par exemple, demandé à un enfant s'il a volé, et l'enfant lui a répondu : *non*. Qu'il ajoute de suite : « Combien de fois, mon enfant, l'avez-vous fait ? » Et plus d'une fois l'enfant qui avait dit : *non* d'abord, répondra à la seconde question : « Quatre fois, mon père, cinq fois... » Ou bien qu'il lui dise : « Voyons, qu'est-ce que vous avez pris ? » et l'enfant qui avait dit : *non*, répondra : « Des fruits, ou bien des sous. » Si, au contraire, il répond alors : « Mais je n'ai jamais rien pris, » le confesseur passera à une autre question.

L'enfant encore à qui l'on demande combien de fois il a fait une faute, a une très grande propension à en diminuer le nombre, et bien des personnes grossières en sont là. Le meilleur moyen de s'en assurer, c'est encore de procéder à peu près de la même manière. Ainsi l'on demande à un enfant : « Combien de fois avez-vous fait telle faute ? » et il répond : « Trois ou quatre fois ; » le confesseur peut encore lui dire comme s'il avait mal entendu : « Vous dites *dix fois*, n'est-ce pas ? » et plus d'une fois l'enfant répondra : « Oui, mon père. » Que le confesseur ajoute encore : « Voyons, n'est-ce pas encore davantage : quinze fois, vingt fois ? » L'enfant, il est vrai, et plus d'une grande personne ne savent guère se rendre compte du nombre de leurs fautes, mais en procédant comme nous l'avons dit, le confesseur, lui, s'en rendra compte, autant que faire se pourra. — Comme le vol est un des péchés que les enfants et même les grandes personnes sont le plus tentés de dissimuler, il faut aussi quelquefois insister là-dessus en s'y prenant adroitement, comme nous l'avons dit tout à l'heure.

Le Rituel a bien soin, et avec raison, d'indiquer que le confesseur doit s'informer avec soin si les confessions précédentes ont été sincères et entières ; et quand il a quelques sujets d'avoir des doutes à cet égard, il doit interroger, mais avec bonté et bienveillance, et en usant encore d'industrie pour arriver à obtenir des aveux qui coûtent, demander, par exemple, au pénitent relativement à des péchés qu'on lui a déjà fait avouer dans la confession qu'il vient de faire : « Ces péchés que

vous venez d'accuser, vous les aviez fait aussi, n'est-ce pas, dans les confessions précédentes ? » et après la réponse : « Les avez-vous bien dits ? les avez-vous bien expliqués, de manière à les faire bien comprendre à votre confesseur ? » ou bien : « N'avez-vous pas oublié quelque chose dans vos confessions précédentes ? Est-ce quelque chose d'important ? N'est-ce point par crainte, par une certaine honte, que vous ne l'avez pas dit, ou bien parce que vous ne saviez pas comment vous exprimer ?... Dites-moi bien tout, je vous aiderai au besoin. » Il est plus d'une personne de qui l'on obtient par là des aveux qu'elles n'avaient jamais faits.

L'honneur et la dignité du sacrement demandent aussi que les interrogations, comme le marque le Rituel, ne portent pas sur des choses inutiles ou étrangères à la confession, et ne soient pas inspirées par la curiosité. Elles doivent au contraire être discrètes et réservées, ne porter que sur des fautes que le confesseur peut croire avec quelque vraisemblance avoir été commises par le pénitent, et être toujours faites avec une bonté et une charité toutes paternelles. Il faut surtout bien prendre garde d'apprendre au pénitent le mal qu'il ne connaît pas, et de lui donner envie de le faire, ou de connaître encore davantage le mal.

Il ne faut pas que les interrogations soient importunes ni trop multipliées, parce que ce serait le moyen de rendre le sacrement odieux. Les pénitents ne sont tenus d'accuser l'*espèce* particulière du péché, qu'autant qu'ils ont connu que c'était un péché vraiment différent des autres, et comme tel, d'une gravité mortelle. Pour le *nombre,* les pénitents ne sont obligés non plus de l'accuser qu'autant qu'ils le savent et le peuvent suivant leur condition et leur intelligence. Le confesseur doit sans doute les interroger à ce sujet, mais non pas les tourmenter, et quand il s'agit de péchés véniels, comme il n'y a là aucune obligation d'en dire ni l'espèce ni le nombre, il faut en général être à leur sujet plus sobre d'interrogations.

Enfin les interrogations doivent pour l'honneur du sacrement être bien chastes. C'est sur ce point que nous avons le plus besoin d'insister. Tous les théologiens donnent ici cette règle à suivre : *In materia luxuriæ multo melius est in pluribus deficere, quam in uno superabundare ratione integritatis confessionis,* et c'est surtout sur ce sujet que le confesseur doit s'étudier à parler très chastement ; car il y a toujours une manière digne et réservée d'interroger à ce sujet, même les enfants et les personnes grossières, et de leur demander tout ce qui est nécessaire. Mais si l'on allait trop loin auprès de certaines femmes et de certains enfants, ceux-ci pourraient le rapporter à leurs parents et celles-là à leur mari ; les choses mêmes pourraient être mal comprises, et l'honneur dû au sacrement serait exposé à en souffrir beaucoup.

Cependant, comme les péchés contre la pureté sont assurément la cause de la plupart des confessions sacrilèges et qu'un certain nombre de pénitents n'en diront rien s'ils ne sont pas interrogés, il faut souvent adresser des questions sur ce point, mais toujours avec une grande prudence et une grande discrétion dans le choix des termes ; et surtout pas de questions qui paraîtraient curieuses, ni de redoublement d'attention ou de marques d'étonnement, qui pourraient arrêter dans des accusations commencées. En général, pas d'interrogations en cette matière sur les circonstances simplement aggravantes, ni même sur les circonstances douteuses. Quand un aveu a déjà été fait, il est bon, pour interroger davantage, de se servir des mêmes expressions que le pénitent, parce qu'elles le frapperont moins que d'autres qui pourraient lui donner trop à réfléchir ; si cependant elles étaient vraiment indécentes, il faudrait les remplacer par de plus modestes, ne fût-ce que pour lui apprendre à lui-même à s'exprimer plus décemment. Là aussi il faut bien prendre garde de presser trop le pénitent, en lui faisant voir qu'on n'a guère le temps de l'écouter longuement : ce serait le moyen de lui fermer la bouche et de lui faire commettre des sacrilèges. — Il est enfin des pénitentes à qui il est bon, quand bien même on les reconnaîtrait parfaitement, d'adresser quelques questions propres à leur faire croire qu'elles ne sont point reconnues, afin d'obtenir par là des aveux qu'elles ne feraient peut-être pas sans cela ; et si elles ont l'air d'hésiter un peu, il faut les encourager à tout dire, en leur déclarant qu'on va les aider, et les féliciter quand elles ont fait un aveu qui a dû leur coûter beaucoup.

Pour les enfants, il est bon de commencer par des interrogations qui mettent les autres en avant, par exemple : « Vous en avez entendu d'autres qui disaient de mauvaises paroles, n'est-ce pas ? Vous en avez vu qui faisaient des choses indécentes ? » Là ils diront facilement : *Oui.* — « Vous en avez dit aussi avec eux, vous en avez fait aussi, n'est-ce pas ? Combien de fois ? » et il est bon de supposer dans les questions un nombre plus grand, parce qu'il en coûtera moins à l'enfant de diminuer ce nombre dans ses réponses que de l'augmenter ; puis on continuera les questions toujours avec délicatesse et prudence, suivant les besoins. — Mais il est surtout un moment où il est important d'obtenir de l'enfant des aveux pleins et entiers : c'est pour la confession générale avant la première communion, et ce sera assez facile quand on aura bien préparé les enfants dans les catéchismes précédents, en leur inspirant l'horreur du sacrilège, en leur en apprenant les causes principales, et qu'on leur aura fait savoir qu'on les aimera davantage s'ils sont bien francs en toutes choses et qu'on les aidera bien volontiers. On leur apprendra ainsi par là à bien se confesser toute leur vie. — Quand les jeunes filles commencent à grandir, il faut se garder de se servir envers elles de termes trop affectueux, et leur bien apprendre que c'est Jésus-Christ seul qu'elles doivent voir

dans le confesseur. Nous pourrions dire bien des choses à ce sujet, mais cela nous entraînerait trop loin.

Nous devons cependant ajouter encore quelque chose relativement aux personnes mariées. Il est certaines femmes qui seraient enchantées de faire causer leur confesseur sur des choses où elles trouveraient un aliment à leur passion, et en parleraient après cela à d'autres. Il est assez facile au moins de s'en douter. Alors surtout il faut être très sobre en paroles et en détails, et faire respecter le confessionnal.

L'expérience prouve aussi tous les jours qu'il y a bien des personnes mariées qui commettent encore des péchés solitaires ou se livrent à l'onanisme, et qui n'en parlent pas si elles ne sont pas interrogées. Il y a ici évidemment deux abus à éviter : celui des confesseurs qui interrogent trop au sujet du mariage et de ses excès, et ne réussissent qu'à scandaliser et à éloigner des sacrements, mais c'est le bien petit nombre ; et celui des confesseurs qui n'interrogent point ou presque point à ce sujet. Ces derniers doivent savoir que Rome a condamné *ut falsam, nimis laxam et in praxi periculosam* la proposition suivante : *Nunquam expedit interrogare de hac materia utriusque sexus conjuges, etiamsi prudenter timeatur ne conjuges, sive vir, sive mulier abutantur matrimonio ;* depuis elle a insisté bien davantage sur la nécessité d'interroger sur l'onanisme, qui est une des grandes plaies de notre époque. Il faut cependant être prudent, car plus d'une femme a rapporté les interrogations faites à ce sujet à son mari, qui lui a défendu de retourner à confesse. A moins donc qu'il ne s'agisse de personnes dont on est bien sûr, ou de personnes qui s'en sont déjà accusées, le plus simple et le plus prudent nous semble de demander, par exemple : « Avez-vous quelque chose à vous reprocher par rapport à votre mari ou à votre femme, ou dans le ménage ? » Personne n'en sera froissé, plusieurs s'accuseront sans doute simplement de colères, de disputes ; mais nous en avons rencontré plus d'une fois qui à cette question ont accusé l'onanisme, ou demandé là-dessus des éclaircissements ; en tout cas ils ont été mis sur la voie. On peut encore leur demander : « N'avez-vous rien à vous reprocher sous le rapport de la pureté ou de la modestie ? » ou bien même : « Ne vous reste-t-il absolument rien qui puisse vous troubler ou vous inquiéter tant soit peu ? Mettez, je vous prie, votre conscience bien à l'aise. »

Q. — 1° Puis-je distribuer aux fidèles des gravures représentant l'Enfant Jésus assis *sur un genou* de sa Mère et tenu *par un seul bras* de Marie, alors que l'*Ami* (1895, p. 908) dit que l'Enfant-Dieu doit être *sur les bras* de la très sainte Vierge ? Ces gravures ont au dos des *prières*, faites je ne sais par qui, prières en vers, le tout sans aucun *Imprimatur*.

2° Puis-je distribuer aux fidèles des *tracts ou des brochures* et des *images* genre Epinal, avec explications touchant la religion, alors même que rien de cela n'aurait d'*Imprimatur* ?

R. — Ad I. Reportez-vous au décret du 3 avril 1895, reproduit au t. XVII, p. 734, et vous y trouverez les textes authentiques relatifs à la manière de représenter l'Enfant Jésus avec sa Mère.

Ce que l'on condamne, ce sont les images *quæ illam repræsentant expansis manibus stantem et puerum Jesum ante illius genua item stantem ;* par contre, on recommande *imagines B. M. Virginis puerum Jesum* in ulnis *gestantis.*

Il suit de là qu'on ne doit pas représenter l'Enfant Jésus placé à terre debout devant sa Mère, cette position n'indiquant nullement la maternité divine ; on doit, au contraire, le mettre *in ulnis B. M.,* c'est-à-dire le faire porter par la sainte Vierge à la manière dont *les mères portent leurs enfants ;* c'est le sens propre des expressions *in ulnis.*

Dans l'iconographie ancienne, cette règle est strictement observée. Marie ne se sépare jamais de son Fils, qu'elle le tienne sur son giron ou sur son bras, le plus ordinairement le bras gauche. Chez les Byzantins, l'Enfant est appliqué contre la poitrine ; sa Mère ne le touche pas et ouvre de chaque côté les bras par respect. Il en fut de même chez les Latins, dès l'époque des catacombes. Le port de l'Enfant sur un bras ne semble pas antérieur au XIe siècle.

C'est comme protestation contre l'hérésie nestorienne que se généralisa le type de la Vierge assise, portant l'Enfant divin sur ses genoux. Jésus joue ici le rôle prépondérant qui convient à sa divinité. Souvent Marie ne le soutient pas dans ses bras, en sorte qu'elle figure le trône de la Sagesse increée, rappelant que le Fils de Dieu s'est assis dans le sein de la Vierge par l'Incarnation. Ce type de la *Sedes sapientiæ* fut particulièrement en honneur jusqu'au XIIe siècle.

A cette époque, la dévotion à la Mère de Dieu prit en France une grande extension, et son image orna le portail d'une série de cathédrales consacrées sous son vocable. On continua d'abord à la représenter dans cette majestueuse attitude, tenant Jésus dans l'axe de son giron ; le Sauveur apparaît toujours comme le personnage principal, présenté à l'adoration des fidèles ; sa petite main droite bénit et sa gauche tient le *codex* ou le globe du monde. On conserve des exemples de belles statues assises de Marie dans les *Vierges noires* de Dijon, de Chartres, et dans les Vierges de Rocamadour, de Notre-Dame de Paris et de Notre-Dame de Hal (Belgique).

Au XIIIe siècle, Marie n'est plus guère représentée comme trône de la divinité ; Jésus, porté sur un des genoux de sa Mère, tourne vers elle sa figure souriante ; la piété des fidèles semble s'adresser spécialement à Marie Ce motif, et peut-être aussi les formes élancées de l'architecture ogivale dans lesquelles durent s'encadrer les œuvres de la statuaire, amenèrent les artistes à

représenter Marie debout, tenant l'Enfant sur le bras gauche. Dans les premiers types, Jésus recueille les hommages des fidèles et y répond en bénissant. Mais dès la fin du siècle, on modifie cette attitude pleine de grandeur, et les *imagiers* semblent au moins aussi préoccupés de la maternité de Marie que de la divinité de Jésus. Dès lors, la sainte Mère et son divin Fils semblent moins attentifs au culte dont ils sont l'objet ; Jésus se tourne avec un geste caressant vers Marie qui lui sourit avec tendresse ; l'Enfant cesse de bénir et l'on voit entre ses mains un oiseau, un fruit, une grappe de raisins, etc.

Toutefois, on n'est jamais tombé au moyen âge dans un grave errement qui a pris naissance au XVIIIe siècle et qui consiste à enlever l'Enfant Jésus à sa Mère. Dès cette époque il y eut des protestations, témoin ce passage de Jean Caramuel, théologien de l'abbaye des Dunes, à Bruges : « Je veux que l'on peigne la sainte Vierge avec l'Enfant Jésus, et j'ordonne aux peintres de ne jamais séparer la Mère de son Fils [1]. »

Cette erreur ayant été renouvelée au XIXe siècle, la S. Congrégation de l'Inquisition la condamna en 1875 et en 1895, comme nous l'avons dit précédemment.

D'après ces longues explications, il vous est facile de comprendre qu'une gravure représentant l'Enfant Jésus assis sur un genou de sa Mère et porté par *un seul bras* de Marie, est conforme à l'un des types adoptés par l'iconographie chrétienne durant le cours des siècles, et qu'elle ne tombe pas sous le coup de la défense de 1895.

Nous ferons remarquer que les mots *in ulnis* peuvent aussi bien signifier l'un ou l'autre bras, ou même les deux bras de Marie, et que le pluriel français *les bras* n'a pas un sens rigoureux ici, mais qu'il est plutôt la traduction libre des mots *in ulnis*.

Voilà pour la question *iconographique* [2].

— Pour la question relative à l'*Index*, elle est régie par l'article 15 :

Imagines quomodocumque impressæ Domini Nostri Jesu Christi, Beatæ Mariæ Virginis, Angelorum atque Sanctorum, vel aliorum servorum Dei *ab Ecclesiæ sensu et decretis difformes, omnino vetantur. Novæ* vero sive preces habeant adnexas, sive absque illis edantur, sine ecclesiasticæ potestatis licentia non publicentur.

L'article 15 distingue deux sortes d'images : 1o celles qui ne sont pas conformes aux types adoptés par l'Eglise ou qui ont été condamnées par des décrets ; elles sont par là-même défendues pour le culte soit privé, soit public. Toutefois les auteurs permettent de les garder, non comme un objet de dévotion, mais comme un objet d'art, *ut monumentum vel abnorme artis ;* c'est la pensée de Palmieri et de Vermeersch [1].

2o Pour les images *nouvelles*, il faut une permission de l'Ordinaire pour les publier. Toutefois, comme le texte de l'art. 15 ne les dit pas défendues par suite de l'absence d'*Imprimatur*, l'éditeur seul est responsable de cette transgression de la loi, et les possesseurs des images peuvent les garder sans commettre de faute.

Que faut-il entendre par images *nouvelles ?* — Pour les uns, ce sont toutes les éditions successives des images anciennes et la publication d'images faites sur de nouveaux *dessins*. Cela nous paraît trop sévère.

D'après une opinion, que les éditeurs peuvent suivre en pratique, il n'y aurait d'obligation pour les éditeurs de demander l'*Imprimatur* que pour les images publiées pour la première fois sur de *nouveaux dessins* [2].

Ad II. 1o Pour les *tracts et brochures* de propagande, ils sont régis par l'article 41 et par conséquent ils ne sont pas défendus pour les possesseurs, s'ils n'ont pas l'approbation épiscopale. Ici encore, l'éditeur est seul en cause. Il est facile pour lui de se tirer d'embarras en sollicitant après coup une autorisation, qui ne lui sera pas refusée si les livres sont indemnes.

2o Pour les images avec explications touchant la religion, la question *image* est régie par l'art. 15, tel que nous venons de l'expliquer, et la question *doctrine* par l'art. 41. A vous de tirer la conclusion.

Q. — Une question que je voudrais vous poser à propos d'assurances. Un homme s'accuse en confession d'avoir laissé volontairement et intentionnellement une lampe allumée dans une chambre le soir, sachant très bien que la maison brûlera par suite de cette lampe allumée. En effet, la maison brûle, et il touche 2000 dollars d'assurance. Cet homme est-il obligé de restituer à la compagnie d'assurance les 2000 dollars ?

R. — Le cas étant posé comme il l'est, la réponse ne semble pas pouvoir être douteuse. Discutons-le cependant quelque peu.

L'auteur de l'incendie, c'est assurément le maître de la maison ; il veut que sa maison brûle, afin d'en tirer un beau bénéfice, parce qu'il l'a sans doute assurée pour un prix bien supérieur à sa valeur réelle. C'est lui sans doute aussi qui a allumé ou fait allumer la lampe et qui l'a posée ou fait poser dans un endroit où il est comme impossible qu'elle ne cause pas un incendie, si elle reste allumée pendant la nuit. C'est lui encore qui intentionnellement la laisse allumée pendant la nuit. Il est donc tenu de restituer les 2000 dollars qu'il a reçus, parce qu'il vérifie bien les trois conditions reconnues par tous les théologiens, d'après la raison et la loi naturelle, comme nécessaires et suffi-

[1] Cahier, *Caractéristiques des Saints*, p. 542.
[2] Cloquet, *Eléments d'iconographie*, p. 119. — Barbier de Montault, *Traité d'iconographie*, t. II, p. 226. — Cahier, *Caractéristiques des Saints*, p. 542. — *Revue de l'art chrétien*, janv. 1886.

[1] Vermeersch, *De prohibitione librorum*, 3e édit., p. 93.
[2] Desjardins, *Etudes*, t. 71, p. 213. — Pennachi, *Acta S. Sedis*, n. 53, p. 310.

santes pour que l'auteur d'un dommage soit certainement obligé de le réparer.

1° Il faut qu'il soit *cause efficace* du dommage, car s'il n'en est pas la vraie cause, comment le lui imputer ? Si au contraire il en est la vraie cause, comment ne pas le lui imputer ? (Nous nous en tenons là pour le moment, parce que cela nous suffit, et nous ne voulons pas discuter ici si une cause occasionnelle, accidentelle ou même fortuite de dommage ne peut pas *quelquefois* être tenue à le réparer : cela nous entraînerait trop loin). On appelle cause efficace celle qui par elle-même et par sa nature tend à produire son effet et est ordonnée pour cela. Or une lampe laissée allumée dans un endroit où elle doit, comme nécessairement, produire un incendie, en est bien la cause efficace. Le maître de la maison vérifie donc bien la première condition.

2° Il faut qu'il soit *cause injuste*, car s'il n'y a pas d'injustice, il n'y a de soi rien à réparer, puisqu'il n'y a point eu de droit violé. Si au contraire un droit strict a été violé, il y a eu une injure qui doit être réparée, d'après les premiers principes et l'essence même de la justice commutative. Or, si le maître d'une maison a un droit strict à ce que sa propriété soit respectée, celui qui par contrat s'est engagé à en payer la valeur si elle vient à être brûlée, s'est substitué à lui pour ce cas-là, et a les mêmes droits que lui. Le maître agit donc injustement en brûlant sa propre maison et en en faisant payer à l'autre la valeur, et même ici plus que la valeur réelle.

3° Il faut qu'il soit *cause théologiquement coupable*, c'est-à-dire qu'il soit coupable au for de sa conscience devant Dieu, ayant prévu et voulu le dommage, parce qu'alors rien ne peut l'excuser, et sa conscience, étant coupable, doit être liée par l'obligation de réparer sa faute; tandis qu'au contraire on peut dire qu'il ne peut pas y avoir obligation en conscience, là où il n'y a pas faute devant la conscience. — Il peut cependant y avoir, dans certains cas, obligation de réparer un dommage causé par une simple faute juridique, mais pour d'autres raisons qu'il n'est point nécessaire de discuter ici. Dans notre cas en effet un dommage injuste a été prévu et voulu et efficacement causé, il y a donc faute théologique.

— Mais si ce n'était pas lui qui avait allumé ou fait allumer la lampe ; si ce n'était pas lui non plus qui l'avait posée ou fait poser dans un endroit où elle devait causer un incendie ; s'il s'était contenté seulement de la laisser allumée là, le soir, volontairement et intentionnellement, sachant bien qu'un incendie, dont il serait amplement dédommagé, en résulterait, la chose n'est plus tout à fait aussi claire. Nous croyons cependant qu'il serait encore obligé de restituer ; et cela en vertu des clauses implicites du contrat d'assurance. Dans ce contrat en effet la compagnie s'engage à payer la valeur de la maison, si elle vient, sans qu'il y ait faute de la part du propriétaire, à être incendiée ; le propriétaire de son côté s'engage, au moins implicitement, à prendre soin de sa maison, à peu près comme si elle n'était pas assurée, et comme tout propriétaire raisonnable en prend ordinairement soin. Or, quel est le propriétaire, tant soit peu raisonnable, qui voyant une lampe posée dans un endroit où elle causera infailliblement un incendie, ne s'empresserait pas de l'ôter, surtout s'il le peut facilement ? Et si la compagnie venait à tenir la preuve que c'est le propriétaire lui-même qui a été cause de l'incendie, parce qu'il n'a pas voulu ôter une lampe qu'il savait fort bien le devoir allumer infailliblement, et le poursuivait devant les tribunaux, celui-ci ne serait-il pas certainement condamné par eux à rendre les 2000 dollars ? C'est donc qu'ils le regarderaient comme obligé en justice à ne pas laisser si facilement brûler sa maison, dont il pense toucher la valeur.

Ajoutons enfin, pour être complet, une chose qui est bien en dehors du cas. Si le propriétaire voyait la lampe posée dans un endroit où il ne serait aucunement probable qu'elle pût causer un incendie, et la laissait allumée en se disant : « Eh bien ! si par extraordinaire elle venait à mettre le feu, je n'en serais pas fâché, car j'y gagnerais bien plus que je n'y perdrais, » il y aurait alors deux opinions parmi les théologiens, et l'on pourrait très bien admettre que si, par un hasard comme extraordinaire, il se produisait un incendie, le propriétaire pourrait percevoir le dédommagement donné par la compagnie sans être obligé de rien restituer, parce son acte extérieur n'est point formellement injuste, car il n'est point obligé à se précautionner contre les dangers qui semblent purement imaginaires, et que l'acte intérieur n'a pu avoir aucune influence réelle sur le dommage.

Q. — 1° Peut-on promettre une messe à jour fixe, avec intention de ne la dire que plus tard ?

2° Dans nos pays, et peut-être ailleurs, beaucoup de gens croient avoir gagné tout ce qu'ils réussissent à ne pas payer à la fabrique et au curé ; aussi, quand il faut avoir affaire à lui, par exemple pour des obsèques, ils sont toujours riches et larges pour les couronnes et le repas mortuaire, tandis qu'ils se déclarent indigents pour la messe, et vous en demandent facilement une à titre de pauvres, c'est-à-dire pour rien.

Devant cette mauvaise volonté, nous faisons parfois ceci : on nous demande une messe d'enterrement pour tel jour, nous la promettons et la disons, mais non pour le défunt, mais à notre intention particulière et personnelle. Remarquez qu'on exploiterait notre refus ; que Monseigneur veut d'ailleurs que les indigents soient enterrés avec messe. Mais faut-il être dupes du jeu de faux indigents ? — Le défunt d'ailleurs n'est pas oublié : il a sa part des messes pour les défunts de la paroisse qu'on dit chaque année avec le produit des quêtes pour les défunts faites pendant les enterrements.

Quelques confrères trouvent cette pratique blâmable ; qu'en pensez-vous ?

3° Et dans le cas de *messes payantes* commandées par des gens de bonne volonté et de solvabilité très douteuses, peut-on accepter, et reporter l'intention au temps où ils auront payé ?

R. — Ad I. Nous étudions la question comme

visant un cas *hypothétique* et non pas une situation réelle, à moins qu'il n'y ait une grande dose de bonne foi.

Promettre une messe à jour fixe avec intention de ne la dire que plus tard, constitue certainement un acte défendu ou bien par la *fidélité*, ou en certains cas par la *justice*.

Dans les tarifs diocésains, il y a ordinairement un honoraire plus élevé pour les messes à jour fixe : accepter cet honoraire avec l'intention de ne pas dire la messe au jour fixé, c'est violer la justice. Cependant, la faute ne serait grave que si la somme versée en plus de l'honoraire ordinaire constituait elle-même une matière grave en fait de vol.

Dans le cas où la justice ne serait pas violée, il y a toujours faute contre la fidélité. Toutefois, il n'y a ici qu'une matière légère.

Ad II. C'est le *désir* de l'Eglise que le sacrifice de la messe soit offert pour les pauvres et leur soit appliqué au moment de la sépulture ; mais elle n'en fait pas une *obligation stricte* aux curés.

En remontant jusqu'à la plus haute antiquité, on voit le sacrifice de la messe offert au moment même de l'agonie, comme le prouvent évidemment les paroles suivantes : *Libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum... Fac eas, Domine, de morte transire ad vitam.*

On sait aussi, par l'histoire, qu'au moment des obsèques de Constantin, de sainte Monique, de saint Ambroise, de saint Augustin, etc., le sacrifice de la messe fut célébré en présence du cadavre soit au cimetière, soit à l'église. Dans la pratique de l'Eglise, cette célébration avait lieu pour tout le monde, sans distinction entre le pauvre et le riche. Le Rituel s'est fait l'écho de cette tradition ; lorsqu'il demande « ut Missa præsente corpore defuncti, pro eo celebretur antequam sepulturæ tradatur [1]. »

Les expressions *quantum fieri poterit* excluent toute idée de *précepte*, pour s'en tenir à un *conseil*.

C'est ainsi que Benoît XIV les a interprétées dans son Institution 36 [2] ; imitant l'exemple de l'antiquité chrétienne, il se contente de manifester un *désir* pour la sépulture des pauvres.

Les Congrégations romaines ont étudié deux fois ce point depuis quelques années et l'ont résolu dans le sens du Rituel, c'est-à-dire dans le sens d'un *conseil*. Il y a d'abord la décision de la S. C. des Rites du 2 septembre 1871 :

Utrum missa *de Requie* in die obitus, præsente corpore, sit præceptiva, etsi nulla eleemosyna ad hanc missam celebrandam persolvatur ? — Resp. *Ubi nulla specialis viget obligatio, attendendum est monitum quod habetur in Rituali romano.*

La nouvelle Collection n'a pas reproduit cette décision, parce que, se contentant d'en appeler au Rituel, elle est inutile pour expliquer le droit général.

La S. C. du Concile a été plus explicite :

An sacerdos in exequiis persolvendis Missam celebrans, non accepto stipendio, debeat pro ipso defuncto vel potius pro aliis petentibus et eleemosynam offerentibus sacrificium applicare ? — Resp. *Negative* ad I. *Affirmative* ad II.

Pour quels motifs l'Eglise se contente-t-elle d'exposer ici un *désir*, au lieu d'imposer une *obligation ?*

Tout d'abord, c'est pour ménager les ressources des curés, qui ont d'autre part l'obligation de dire un grand nombre de messes pour les paroissiens : « Aliunde parochi sæpe missam pro populo sub gravi applicare tenentur, ut alii graviori impositioni, ex generali saltem lege, subjacere non debeant [1]. »

Un autre motif, c'est que les défunts ne sont pas pour cela privés de tout secours. Ils ont d'abord leur part aux messes paroissiales, qui sont appliquées pour les morts aussi bien que pour les vivants.

En outre, « semper defuncti anima juvatur cum orationibus et precibus Missæ diei obitus, et potest etiam fructus sacrificii ex divina dispositione particeps fieri [2]. »

Les *Ephémérides* reconnaissent toutefois que s'il n'y a pas de loi générale imposant la célébration de la messe pour les pauvres qui ne versent aucun honoraire, il peut y avoir une loi particulière provenant soit d'une ordonnance synodale, soit d'une coutume.

En pratique, les règlements épiscopaux à ce sujet doivent ordinairement s'entendre dans le sens du droit général, et l'on ne doit croire à une obligation stricte que pour le cas où l'on est certain de l'intention de l'évêque.

Et même entendu dans le sens d'une obligation stricte, le précepte ne s'appliquerait qu'aux *vrais* pauvres, et non à ceux qui feignent la pauvreté pour extorquer un enterrement gratuit. A ceux-ci le curé ne doit rien, sinon les prières générales qu'on fait pour tous les défunts de la paroisse.

Ad III. Les éléments de la solution se trouvent dans la réponse précédente. Lorsqu'il s'agit de gens de bonne volonté et de solvabilité douteuses, il n'y a aucune obligation à dire la messe avant d'avoir perçu les honoraires. On peut donc en conscience renvoyer la célébration au temps où ils auront payé.

Q. — 1° Une institutrice libre peut-elle louer au liquidateur la maison-mère d'une communauté religieuse, dont les Sœurs ont été expulsées et sont actuellement en exil ? — Il est bien entendu que cette personne agit sans le consentement des sœurs, véritables propriétaires, et à l'insu de l'autorité ecclésiastique.

2° Cette personne encourt-elle l'excommunication, et

[1] Tit. VI. cap. I, n. 3.
[2] *Inst.* 36, sect. II, n. 224.

[1] *Ephémérides*, 1900, p. 362.
[2] *Ibid*,, p. 367.

est-elle digne d'absolution ? — Il faut dire aussi que son acte a causé un véritable scandale dans notre ville.

3° Les parents chrétiens peuvent-ils envoyer leurs enfants à cette école ? Ne donnent-ils pas une coopération efficace à l'acte de l'institutrice ? — Il faut dire encore qu'en dehors de cette école il n'y a que l'école laïque officielle, que cette institutrice dont je vous parle enseigne le catéchisme et mène les enfants à la messe, qu'elle est protégée par les socialistes municipaux et ministériels de l'endroit, et hostile au curé de la paroisse.

R. — Ad I et II. En 1903, page 709, dans le commentaire que nous avons fait de la loi de liquidation, nous avons posé les principes qui vont nous servir à résoudre la difficulté. « Le Concile, disions-nous, a visé tous les usurpateurs des fruits, rentes, revenus ou droits. On comprend dans cette énumération : le *locataire* qui prend à bail un bien d'une congrégation, car il s'attribue le droit de le posséder, d'en jouir, d'en recueillir les fruits et de le convertir à son propre usage... »

La *Revue théologique française* expose la même doctrine [1].

Il est donc absolument certain que le fait de louer à un liquidateur une maison ayant appartenu à des religieux entraîne l'excommunication.

Cette peine a-t-elle été encourue dans le cas ? Cela dépend de la bonne foi de l'institutrice qui a loué la maison. En tout cas, il y a, pensons-nous, obligation en vertu du bien public de l'avertir pour le cas où elle demanderait à s'approcher des sacrements; ou du moins on doit l'obliger à entrer en composition avec les religieuses propriétaires de la maison.

Ad III. Quelle est la situation des parents ? On peut l'étudier au point de vue canonique, c'est-à-dire de l'excommunication, et au point de vue de la coopération, formelle ou matérielle, et du scandale.

1° Au point de vue de *l'excommunication*, nous ne pensons pas qu'elle soit encourue dans le cas. De fait, le Concile de Trente qui a établi cette censure [2] n'a visé que l'agent principal, celui qui pose le fait de l'usurpation, sans s'occuper des fauteurs. Or, ici le fait de l'usurpation a été constitué légalement par le contrat de location consenti par le liquidateur et l'institutrice. C'est ce bail qui enlève aux religieuses le libre usage de leur maison, lors même que cette maison *resterait vide et inutilisée*. Il suit de là que l'acte d'entrer dans cette maison et d'y coucher n'ajoute aucun autre empêchement à la jouissance des propriétaires et par conséquent n'entraîne pas l'excommunication, sinon tous les visiteurs seraient excommuniés.

2° Reste la question *de la coopération*. Pour qu'une coopération soit défendue, il faut qu'il y ait une action mauvaise posée par quelqu'un, à laquelle une autre personne vient ajouter son action propre dans le but de lui venir en aide, ou de *coopérer* avec elle.

Deux circonstances dans le cas peuvent donner lieu à un doute : le fait d'ouvrir une école libre dans une maison qui appartient aux Sœurs, et celui de toucher une redevance qui, en fait, peut servir à payer la location de la maison au liquidateur.

a) L'ouverture d'une école libre dans une maison qui appartient aux Sœurs est-elle une chose mauvaise ? Non, en elle-même ; car, comme nous l'avons vu, ce qui est puni par l'excommunication, c'est le contrat par lequel l'institutrice s'est assurée la jouissance de la maison; et la censure a été encourue dès le moment où le contrat a été terminé, à moins de bonne foi, et elle demeure, quand même la locataire ne ferait aucun usage de la maison. L'ouverture d'une école libre n'est donc qu'un fait secondaire, qui ne touche en rien à la propriété des religieuses, n'enlève rien de plus à leurs droits et ne met pas un obstacle plus grand à la jouissance de leur maison. Il n'y a donc aucune faute de ce côté.

D'autre part, comme à cette école on enseigne le catéchisme et on conduit les enfants à la messe le dimanche, on ne peut pas non plus la dire défendue ou parce qu'elle serait *neutre*, ou parce qu'on y donnerait un enseignement *contraire à la religion*.

On peut encore poser la question de l'excommunication encourue par l'institutrice, qui la rendrait indigne de faire l'école. Assurément l'Ordinaire peut interdire à une personne qui a encouru l'excommunication d'enseigner le catéchisme, ce qu'elle ne fait que par une délégation de l'autorité ecclésiastique; mais la loi générale de l'Eglise permet la fréquentation des excommuniés qui ne sont pas juridiquement dénoncés comme tels.

Or, ici, l'autorité ecclésiastique a gardé le silence. Toute liberté est donc laissée aux fidèles sur ce point, et ils ne commettent aucune faute en fréquentant les excommuniés, à moins qu'ils ne les encouragent dans leur résistance.

Il suit de là que si l'institutrice a posé un acte puni d'excommunication en louant la maison au liquidateur, elle n'à pas fait une action mauvaise en établissant dans cette maison une école où elle enseigne le catéchisme et la morale chrétienne.

S'il n'y a pas de faute primitive dans l'ouverture de l'école, il ne peut y avoir coopération mauvaise dans le fait pour les parents d'envoyer leurs enfants dans cette école.

b) Qu'en est-il du fait de payer la redevance au liquidateur ?

En droit, cette redevance revient aux propriétaires de la maison, et l'institutrice ne peut la payer au liquidateur sans engager sa conscience. — Mais le paiement par les parents d'une rétribution scolaire n'a aucune influence sur ce détournement d'une somme qui revient aux religieuses ; celui-ci dépend uniquement de la volonté de l'institutrice. Mais si les parents, en versant la

[1] *Revue théologique française*, 1903, p. 433.
[2] Sess. XXII, c. XI, *de Reform.*

rétribution scolaire, n'ont aucune influence sur le détournement fait librement par l'institutrice, ils ne peuvent être dits coopérateurs à une chose mauvaise.

Donc, il n'y a pas de coopération mauvaise de la part des parents, ni dans le fait d'envoyer leurs enfants à l'école libre, ni dans le fait de la rétribution scolaire.

3° Pour le *scandale*, il faut se demander s'il y a des motifs proportionnés à le permettre, après avoir dit quelle en est la nature.

Rappelons que le fait d'envoyer des enfants à une école ouverte par une institutrice libre dans les locaux appartenant à une congrégation religieuse n'est pas condamné en soi, *in se*. Cependant, en fait, les habitants de la ville où le fait s'est passé en ont été *scandalisés*. Il faut prendre ici le mot *scandaliser*, non dans son sens propre qui signifie porter au mal, mais dans le sens large, qui indique plutôt un étonnement douloureux.

Maintenant, pesons les motifs qui font agir les parents. Il s'agit évidemment de parents chrétiens; autrement ils auraient envoyé leurs enfants à l'école laïque, sans chercher à les confier à une institutrice libre.

Ces parents, que nous supposons chrétiens, n'ont devant eux que l'école *neutre*, par conséquent *mauvaise en soi*. Bien plus, ils savent peut-être par expérience que les maîtresses qui dirigent cette école neutre sont impies ou immorales : autant de motifs pressants de ne pas y envoyer leurs enfants.

D'autre part, la loi civile veut que les enfants reçoivent une instruction, et la loi naturelle aussi; et les parents, en général, ne peuvent ni la donner eux-mêmes, ni la faire donner à domicile.

La seule issue qui s'ouvre devant eux, c'est de les envoyer à l'institutrice laïque établie dans la maison des religieuses. Elles y recevront du moins une éducation chrétienne, basée sur l'enseignement du catéchisme et la fréquentation des offices paroissiaux. Voilà le bien *privé* à procurer dans l'espèce.

Ce bien *privé* doit-il céder devant le bien *public*, qui exigerait une protestation contre l'usurpation du bien des religieuses? C'est à l'évêque diocésain à le décider, parce qu'il s'agit d'une cause majeure qui lui est réservée.

Q. — Je fais imprimer dans le diocèse de C. un opuscule de piété qui sera en vente chez l'auteur, diocèse de D., et chez un libraire de Paris. Dois-je demander l'*Imprimatur* de l'Ordinaire de Paris, outre celui de l'Ordinaire de l'auteur ? Quant à l'*Imprimatur* de l'Ordinaire de C., il ne me paraît pas requis.

R. — L'art. 35 règle ainsi ce qui touche à l'approbation des livres : « Approbatio librorum... pertinet ad Ordinarium loci in quo *publici juris fiunt*. »

Autrefois, l'approbation était réservée à l'Ordinaire de l'*imprimeur*, aujourd'hui c'est à l'Ordinaire de l'*éditeur*. — Qu'entend-on par *éditeur ?* « Celui à qui l'auteur d'un livre vend le droit d'en multiplier les copies par l'impression ou la gravure et de les débiter [1]. » Il suit de là que si l'auteur garde la propriété de son tirage, il est lui-même éditeur, et c'est à son Ordinaire qu'il doit demander l'approbation.

Dans le cas qui nous est exposé, bien que ce ne soit pas exprimé clairement, l'auteur fait lui-même imprimer et se charge d'une partie de la vente : il est donc éditeur. Quant au libraire de Paris, il est simplement *dépositaire*.

Il suit de là que l'*Imprimatur* doit être demandé à l'évêque de D. qui est celui de l'auteur-éditeur, et non à celui de C. où se fait l'impression. Il n'y a pas non plus à s'occuper du libraire de Paris, qui n'est pas éditeur.

Même en supposant qu'il y ait deux éditeurs dans des diocèses divers, on n'est tenu à demander l'autorisation qu'à un seul évêque, celui que l'on veut, pourvu qu'il soit réellement l'évêque de l'un des éditeurs. Quel est le motif de cette doctrine ? Il y a d'abord la rédaction de l'art. 35, qui parle au singulier, *ad Episcopum*. De plus, on a satisfait par là au sens de la loi, qui demande *un* répondant autorisé de la doctrine. On peut alléguer aussi l'intention du législateur, qui a voulu simplifier les formalités pour rendre la loi plus acceptable; or, dans le cas, l'obligation de demander plusieurs approbations augmenterait sensiblement les difficultés de l'*Index*.

Enfin on a en faveur de l'opinion bénigne la pratique commune, suivie par les personnes même les plus timorées; ce qui est d'un grand poids dans l'interprétation d'une loi [2].

Q. — L'indulgence de 7 ans et 7 quarantaines attachée aux actes de foi, espérance et charité, est-elle attachée à ces courtes aspirations :
« Credo in te, Domine, quia verus es ;
« Spero in te, Domine, quia fidus es ;
« Amo te, Domine, quia bonus es » ?
Est-elle *toties quoties ?*

R. — Après avoir donné des formules, assez longues d'ailleurs, des actes des vertus théologales, la *Raccoltà* continue :

Le Souverain Pontife déclare que les indulgences ne sont pas attachées à une formule déterminée ; mais qu'on peut se servir de n'importe quelle formule, pourvu qu'elle contienne les motifs propres à chaque vertu théologale [3].

Les indulgences partielles de cette concession sont *toties quoties*. — Les formules que vous proposez suffisent, parce qu'elles renferment le motif particulier à chaque vertu.

[1] Guérin, *Dict. des Dictionnaires*, art. *Editeur*.
[2] Cf. Pennachi, art. 35 ; — Vermeersch, *De prohibitione*, art. 24, 1.
[3] *Raccoltà*, 1898, n. 11.

Le Jubilé de 1904

COMMENTAIRE DE LA CONSTITUTION «AD DIEM ILLUM»

§ 1er. — Temps du Jubilé

I. *Pour Rome* et tous les étrangers qui viennent à Rome, ce temps court du 21 février, premier dimanche de Carême, jusqu'au 2 juin inclusivement, incidence de la Fête-Dieu : ce qui forme un total de *trois* mois et *dix* jours.

II. *En dehors de Rome,* le temps du Jubilé doit être déterminé par l'évêque. Deux modes sont indiqués dans la bulle, et l'évêque peut à son gré suivre l'un ou l'autre : « *Supra dicto* tempore *vel* per tres menses etiam non continuos, Ordinariorum arbitrio, pro fidelium commodo, præcise designandos, ante tamen diem 8 mensis decembris. »

1º L'évêque pouvait donc choisir comme temps du jubilé le temps même fixé pour Rome, *supra dicto tempore,* c'est-à-dire depuis le 21 février au 2 juin inclusivement. Dans ce cas, les fidèles du diocèse auront une période de trois mois et dix jours pour accomplir les œuvres du jubilé et participer à ses privilèges.

2º Si l'évêque n'a pas fixé cette époque, il doit déterminer une autre période qui ne comprendra, elle, que *trois* mois, et par conséquent l'on aura dix jours en moins que dans l'hypothèse précédente.

Ces mois se comptent, disent les canonistes, suivant qu'ils se rencontrent dans le calendrier, par exemple du 1er au 31 mars, du 1er au 30 avril, etc.

On peut aussi commencer à une date quelconque du mois, et poursuivre jusqu'à la date correspondante du mois suivant, mais en l'excluant, parce qu'elle ne fait plus partie du mois, par exemple du 10 avril au 10 mai *exclusivement.*

L'évêque peut désigner trois mois consécutifs, par exemple avril, mai, juin ; de la sorte, le jubilé commencé le 1er avril se termine le 30 juin au soir ; ou bien encore du 16 mai au 15 août inclusivement.

Il peut aussi partager en plusieurs périodes, « *per tres menses* etiam *non continuos ;* » mais ici, il faudra veiller à ne pas dépasser le nombre des jours, si l'on commence à une époque autre que le 1er du mois.

En tout cas, la période jubilaire finit au 8 décembre 1904. Ce jour est-il exclu du jubilé ? A s'en tenir à la rigueur des termes, on pourrait le croire : « *Ante* tamen diem VIII mensis decembris. » Il n'est cependant pas à présumer que la fête de l'Immaculée-Conception, pour laquelle précisément le jubilé a été accordé, soit exclue du temps du jubilé, d'autant plus que les communions seront certainement plus nombreuses ce jour-là qu'à un autre jour de la période.

Mais il est à noter que, pour pouvoir finir le 8 décembre au soir, la période jubilaire ne devra commencer que le 9 septembre au matin, pour les diocèses qui l'auraient renvoyée à ce moment.

L'évêque doit fixer la même époque pour toutes les paroisses du diocèse, sans pouvoir assigner une période de trois mois pour l'une, et une autre période pour une seconde. Ce point avait été clairement indiqué dans la bulle du jubilé de 1901. Il n'en est pas question dans le présent jubilé ; mais la prudence conseille de s'en tenir à cette pratique.

Que doivent faire ceux qui se trouvent dans un diocèse où l'évêque n'aurait déterminé aucune époque pour le jubilé ? — Pour le cas où cette hypothèse se réaliserait, il en est qui fixeraient pour ce diocèse la période indiquée pour Rome, c'est-à-dire du 21 février au 2 juin inclusivement, et pendant cette période, sans autre avis, chaque fidèle pourrait gagner le jubilé.

Nous ne croyons pas à cette liberté laissée aux fidèles dans le cas. En effet, si un évêque n'a pas encore fixé l'époque du jubilé pour son diocèse, il lui reste encore un long délai, jusqu'au 8 septembre, pour remplir ce devoir ; et dans l'incertitude où ils sont, les fidèles devront attendre jusqu'à ce moment pour voir si l'évêque fera la désignation voulue, et, au besoin, réclamer.

Les fidèles pourraient-ils, d'eux-mêmes, choisir ou bien l'époque fixée à Rome, ou bien celle indiquée par l'Ordinaire, en supposant celle-ci distincte ? — Les fidèles, pensons-nous, sont obligés de se conformer aux jours indiqués par l'évêque, quand celui-ci ne s'est pas contenté de la période du 21 février au 2 juin.

De fait, la construction de la phrase latine fait voir que la période où le jubilé peut être gagné doit être déterminée par l'évêque. D'autre part, il résulte de l'ensemble de la Constitution que la durée du jubilé sera de trois mois et dix jours, pour ceux qui commenceront le 21 février, et de trois mois seulement pour les autres. En adoptant l'autre interprétation, on aurait six mois et dix jours : ce qui semble contraire à l'esprit de la loi. Enfin, on demande que la période pour gagner le jubilé soit la même pour toutes les paroisses du diocèse, et par conséquent pour tous les fidèles : ce qui ne serait pas dans l'hypothèse.

III. *Pour les voyageurs*, la Constitution a des clauses spéciales : « Concedimus præterea ut navigantes atque iter agentes, quamprimum ad sua domicilia se receperint, operibus supra notatis peractis eamdem indulgentiam possint consequi. » Les voyageurs de terre et de mer peuvent donc attendre leur retour à leur domicile pour gagner le jubilé, et quand même la période jubilaire serait close à ce moment, ils pourront, en accomplissant les conditions imposées, bénéficier des privilèges accordés.

Combien de temps leur est-il accordé pour accomplir les œuvres ? Les termes *quamprimum,* sans fixer un terme absolu, demandent cependant

qu'on se préoccupe de remplir les œuvres du jubilé dans un délai assez court, mais entendu moralement. Celui qui, après quelques jours de repos, ou du moins dès qu'il le peut sans inconvénient sérieux, fait le jeûne et les visites, est certainement en règle et peut profiter des privilèges et des commutations accordées pour le jubilé de 1904.

Il est bon de remarquer toutefois que cette concession faite aux voyageurs n'entraîne pas pour eux une obligation. De fait ils peuvent, s'ils le veulent, acquitter les œuvres prescrites s'ils se trouvent dans un lieu où la période jubilaire est en vigueur. Rien non plus ne les oblige à poser toutes les conditions dans le même lieu ; il suffit que, dans le lieu où ils se trouvent, les diocésains puissent, eux aussi, remplir ces mêmes œuvres.

§ 2. — Les conditions du Jubilé

I. Le jeûne

Le jeûne est prescrit : « Ac semel, intra præfatum tempus, esurialibus tantum cibis utentes, jejunaverint, præter dies in quadragesimali indulto non comprehensos. » Il remplace l'aumône.

1o *Combien de fois faut-il jeûner ?* — Un jour seulement, *semel.*

2o *Comment fait-on le jeûne ?* — *a)* En se servant seulement des mets qui ne sont pas interdits aux jours de jeûne strict, *esurialibus tantum cibis utentes*. C'est le jeûne ecclésiastique rigoureux, qui exclut l'usage des viandes, du bouillon et des aliments gras, des œufs, de laitage, beurre et fromage.

La répugnance qu'éprouvent certaines personnes pour les assaisonnements à l'huile n'est pas un motif pour s'en dispenser, ainsi que l'a déclaré la S. Pénitencerie pour le jubilé de 1879, dont la bulle de concession renfermait les mêmes termes que celle du jubilé de 1904.

Il en est de même pour la difficulté pour les pauvres de se procurer des aliments *strictement* maigres. Toutefois, quand il y a une sorte d'impossibilité morale, le confesseur peut accorder une dispense et permettre les œufs et le laitage, suivant une déclaration de la S. Pénitencerie du 31 mars 1879 : « Iis autem, qui veram et gravem procurandi cibos esuriales difficultatem experiuntur, confessarios providere posse indulgendo ut iidem pœnitentes ovis et lacticiniis in jejunio pro hoc jubilæo præscripto uti valeant, servata in cæteris jejunii ecclesiastici forma. »

Le présent jubilé permettant aux confesseurs de commuer toutes les œuvres imposées en faveur de ceux qui ne peuvent les accomplir, renferme une faculté dont ceux-ci pourront user pour le cas présent. Ils accorderont à ceux qui ne peuvent faire autrement la permission d'user du beurre et des œufs, et même, si c'est nécessaire, l'assaisonnement en gras. Ceux qui pourront manger des œufs et du laitage, pourront aussi manger du poisson dans le même repas.

La permission accordée par le confesseur peut aller jusqu'à l'usage même de la viande au repas principal, si, sans cela, le jeûne est impossible ; mais dans ce cas l'usage du poisson et de la viande dans le même repas est interdit [1].

Nous disons au *repas principal,* parce que la permission ne s'entend que de la sorte. Il est donc défendu de manger de la viande à la collation, à moins que le confesseur n'ait cru devoir faire aussi cette concession à un malade entièrement exempt de la loi du jeûne [2].

b) Le jeûne, même strict, comportant, d'après une coutume universelle ayant force de loi générale, le *frustulum* et la *collation*, on pourra en user pour le jeûne du présent jubilé.

3o *Quels jours peut-on jeûner ?* — La Constitution répond : « Præter dies in quadragesimali indulto non comprehensos. » Pour les jubilés de 1879 et 1881, on avait ajouté à cette clause : « Aut alias simili stricti juris jejunio ex præcepto Ecclesiæ consecratos. »

Peut-on jeûner un jour de jeûne ? — En 1881, Léon XIII a permis de choisir un jour de jeûne de précepte, pourvu que ce ne fût pas un jour où, selon l'usage du pays, on devait garder une abstinence aussi rigoureuse que celle qu'il exigeait pour le jubilé.

Cette concession est-elle applicable au présent jubilé ? Les commentateurs de la bulle le pensent :

> Cette disposition paraît s'expliquer ainsi, dit J. Besson : une œuvre prescrite à un autre titre ne pouvant servir pour gagner le jubilé, les fidèles ne sauraient utiliser dans ce but un jeûne qui ne recevant de l'indult aucun adoucissement, est déjà obligatoire en tant que jeûne strict, en vertu de la loi ecclésiastique. Si, au contraire, l'indult accorde pour ce jeûne quelque adoucissement, en le faisant d'une façon stricte, l'intéressé accomplira une pénitence à laquelle il n'était pas obligé et qui par conséquent pourra servir pour le jubilé. Ainsi, dans le diocèse de Toulouse, les laitages sont permis tous les jours de jeûne et d'abstinence, sans aucune exception : on pourra donc s'acquitter, dans ce diocèse, de l'austérité jubilaire n'importe quel jour de l'année, pourvu que ce jour-là on garde l'abstinence stricte, selon qu'il vient d'être expliqué [3].

Nous acceptons cette interprétation et nous complétons ainsi la loi générale que nous avions posée à la page 269, en priant nos lecteurs de faire eux-mêmes l'application à leurs diocèses, suivant les indults qu'ils ont reçus.

4o *Quels sont ceux qui sont tenus à jeûner ?* — *a)* Tous ceux qui le peuvent sans compromettre sérieusement leur santé. Il suit de là que les raisons ordinairement alléguées pour se dispenser du jeûne n'ont aucune valeur.

Et d'abord l'*âge*. Même avant 21 ans et après 60 ans, on est tenu au jeûne, si on le peut.

[1] *Decret. auth. S. C. Indulg.*, 10 juillet 1869, n. 425, ad 7.
[2] Benoît XIV, *Ep. ad Archiep. Compost.*, 10 juin 1745.
[3] *Revue th. franç.*, 1904, p. 232.

Il en est de même du *travail* : les personnes qui sont dispensées du jeûne ordinaire à cause du travail, pourront choisir un jour où le travail n'est pas obligatoire pour elles, par exemple un dimanche.

Enfin la *santé* elle-même, à moins qu'elle ne soit sérieusement compromise, ne peut être mise en avant pour ne pas jeûner.

b) On peut cependant imaginer un cas où le jeûne ne pourrait être accompli sans compromettre la santé, par exemple pour des convalescents qui ont besoin de manger souvent. Dans ce cas, ils sont tenus à se faire commuer le jeûne en une autre œuvre équivalente, sous peine de ne pas gagner l'indulgence et les avantages du jubilé [1].

Les auteurs cependant conseillent d'agir sans scrupule, parce que si le confesseur agit *ex æquo et bono*, le pénitent gagnera le jubilé.

II. Les visites

La constitution *Ad diem* porte : « Qui ecclesiam cathedralem, si sit eo loci, vel parochialem, aut, si parochialis desit, principalem..., ter visitaverint. »

1° *Combien d'églises faut-il visiter ?* — Le jubilé de 1901 en imposait quatre ; pour celui-ci une seule suffit.

2° *Laquelle ?* — En 1901, l'évêque désignait l'église majeure de chaque lieu et trois autres à son gré ; cette année les églises sont désignées par le Pape lui-même. Ce sont :

a) La *cathédrale* dans la ville épiscopale, *ecclesiam cathedralem, si sit eo loci*. On ne peut désigner qu'elle, même pour les grandes villes qui, comme Paris, Marseille, Lyon, etc., comptent une quantité de paroisses. — Généralement, autour des villes, il y a les faubourgs qui se rattachent à quelque paroisse de la ville, et, en outre, des paroisses qui sont situées dans la banlieue et font cependant partie de la ville pour l'administration municipale. Les personnes des faubourgs, pense-t-on, devront visiter la cathédrale, et les autres leur église paroissiale [2].

b) L'église *paroissiale* dans les lieux où il n'y a pas d'église cathédrale, *parochialem*. Ici, on sous-entend la condition *si sit eo loci*. Quel est donc le sens de *locus* dans l'espèce ? En France, nous pensons qu'il faut l'entendre de la *municipalité*, parce que l'agglomération communale donne une base bien définie pour désigner une *localité*, ce que ne font pas les bourgs et les hameaux, appartenant à la même commune. Toutefois, on peut s'en tenir aux usages reçus.

Dans certaines villes, qui ne sont pas épiscopales cependant, il y a plusieurs paroisses ; laquelle pourront ou devront visiter les habitants ? Il est sûr qu'il peuvent visiter chacun leur église paroissiale. Le doivent-ils ? Rien ne le dit dans la bulle ; néanmoins, on conseille pour plus de sûreté de s'en tenir à son église paroissiale.

c) L'église *principale*, s'il n'y a pas d'église paroissiale, *si parochialis desit, principalem*. On suppose ici le cas d'une commune qui n'a pas de paroisse, mais possède une chapelle de secours desservie soit par un chapelain à demeure, soit par le clergé paroissial ; cette chapelle pourra certainement servir pour les visites du jubilé.

3° *Combien faut-il faire de visites ?* — Trois, *ter visitaverint*. Chaque visite suppose qu'on entre dans l'église et qu'on en sort. Il ne suffit donc pas, pour multiplier le nombre des visites, de rester plus longtemps à l'église et d'y réciter plusieurs fois les prières requises pour le jubilé. Il faut entrer et sortir autant de fois que l'on veut faire de visites, mais on peut rentrer aussitôt qu'on est sorti. On peut entrer et sortir par n'importe quelle porte.

Les visites ne sont pas fixées au même jour ; on peut donc les faire à n'importe quelle époque du temps jubilaire, même quand il y a plusieurs périodes isolées.

Le moment seul de la messe d'obligation est exclu ; mais on peut faire une visite soit avant, soit après cette messe, sans être tenu à sortir de l'église.

4° *Quelle est l'obligation des visites ?* — Comme il n'y a que *trois* visites, chacune est obligatoire, non pas sous peine de péché, mais pour le gain des indulgences ; en omettre une seule serait certainement le compromettre.

5° *Les visites peuvent-elles être commuées ?* — La *commutation* suppose l'échange de la visite en une œuvre analogue, en tenant compte toutefois des forces du pénitent : « Supposita discretione confessarii, qui, dummodo id ferant vires pœnitentis, proportionem adhibeat, etiam quoad numerum, inter visitationes præscriptas et opera substituta, » disait la S. Pénitencerie au sujet du jubilé de 1901.

Le Pape accorde aussi cette année la faculté de commuer toutes les œuvres du jubilé en faveur de ceux qui ne pourront pas les remplir, *qui ea præstare nequiverint*. Il suit de là que les visites du jubilé pourront être commuées pour ceux qui ne pourront pas les faire. La tournure de la phrase indique un empêchement *réel*, physique ou moral. Comme empêchement physique, il y a la maladie et la prison ; comme empêchement moral, on a la clôture dans les communautés de femmes.

Comme œuvres de commutation, on peut choisir des œuvres analogues. Pour les communautés de religieuses et les prisonniers, on peut imposer la visite de la chapelle, et comme cette visite peut se faire sans se déranger, au lieu de trois visites, on en imposerait six, afin de maintenir l'égalité de fatigue entre les œuvres commuées.

Pour les malades et les infirmes, il faudra leur imposer trois autres œuvres, sans leur laisser omettre les prières qui doivent accompagner

[1] *Decreta auth.*, n. 425.
[2] *Revue théologique française*, 1904, p. 230.

chaque visite et qui seront dites en même temps que les œuvres imposées seront accomplies.

III. Les prières

1° *Que demande la bulle ?* — Une prière pieuse, *pias preces*. On ne satisferait donc pas aux conditions par une récitation purement *vocale* accompagnée de distractions volontaires et perpétuelles; ce n'est pas une prière.

2° *Quelle prière faut-il ?* — Il faut une prière *vocale;* la prière *mentale* ne suffit pas, bien qu'elle doive accompagner la prière vocale.

Il y a cependant une exception pour les muets qui ne peuvent prononcer une prière vocale : ils se contenteront de prier mentalement, ou de lire les prières sans prononcer des paroles, ou enfin de les exprimer par des signes, comme le leur permet le décret de la S. C. des Indulgences du 18 juillet 1902 : « *injunctas preces signis, vel mente fundendo, vel tantum easdem legendo sine ulla pronunciatione* [1]. » Quant à ceux qu'on est parvenu à faire parler, on devra leur faire réciter les prières vocales qu'ils savent prononcer; du moins c'est le plus prudent.

3° *Quelle formule de prières vocales réciter ?* — Cinq *Pater* et cinq *Ave*, ou des prières équivalentes, sont regardées comme répondant aux désirs du Souverain Pontife. On pourrait dire des prières plus courtes ; mais cette parcimonie n'est pas à conseiller pour un si petit nombre de visites. Les prières dues à un autre titre ne peuvent servir.

4° *Quelle intention avoir en priant ?* — L'intention générale de prier pour accomplir les œuvres du jubilé suffit. Pour ceux qui voudraient davantage, disons que cette année Pie X propose comme but à la prière, « la liberté et l'exaltation de la sainte Eglise catholique et du Siège apostolique, l'extirpation des hérésies, la conversion de tous les égarés, la concorde entre les princes chrétiens, la paix et l'unité de tout le peuple fidèle, » formule un peu différente de celles des autres jubilés.

5° *En quelle posture peut-on réciter les prières du jubilé ?* — On peut les réciter debout, assis, ou à genoux.

6° *Comment les réciter ?* — On peut les dire seul ou alternativement avec d'autres, comme l'office, le chapelet, les litanies.

7° *Où faut-il les réciter ?* — Dans l'église que l'on visite et au moment même où l'on fait la visite, *ibique per aliquod temporis spatium*... La bulle parle d'une manière si claire, qu'on ne peut élever aucun doute sur ce point.

IV. La confession

La clause qui l'impose se borne aux trois mots suivants : *Peccata sua confessi.*

1° Pour gagner le jubilé, il faut une confession *sacramentelle*, et par conséquent *valide*. Une confession générale n'est pas imposée, quoique conseillée.

2° Cette confession est obligatoire, même pour ceux qui n'ont que des péchés véniels ; toutefois, pour ceux-ci, l'absolution n'est pas obligatoire. Il n'y a pas non plus nécessité de confesser tous les péchés véniels qu'on n'a pas encore accusés [1].

3° La confession annuelle, quand elle est de précepte, ce qui arrive pour ceux qui ont commis une faute grave, ne peut servir pour gagner le jubilé. En d'autres termes, il faut à celui qui a commis des fautes graves avant le jubilé, une double confession, l'une pour le précepte et l'autre pour le jubilé. Quant à celui qui n'en a pas commis, une seule confession suffit ; mais, dans le cas où il commettrait une faute grave dans le cours de l'année, il devrait faire une seconde confession pour satisfaire au précepte.

On ne peut regarder comme une double confession, une confession faite à deux fois et dans laquelle on n'aurait reçu qu'une seule absolution. Si l'on peut faire revenir le pénitent deux fois, on agira sagement en le disposant à l'absolution chaque fois, s'il est obligé à deux confessions. On ne peut donner deux fois de suite l'absolution dans la même confession.

4° La confession doit être faite dans le but exclusif de gagner l'indulgence du jubilé : elle ne sert pas pour d'autres indulgences.

La confession hebdomadaire (ou moins fréquente, si l'on jouit d'un indult) peut servir pour le jubilé ; mais elle ne sert pas pour les indulgences qui tomberaient dans la semaine. Il faudra donc faire ou une confession exprès, ou appliquer l'une des confessions hebdomadaires exclusivement au jubilé, en se privant des indulgences jusqu'à la prochaine confession hebdomadaire, qui renouera la chaîne des confessions régulières.

5° La confession du jubilé peut se faire n'importe où, même en dehors d'une église, s'il y a nécessité.

6° Le fidèle qui, involontairement, a oublié une faute grave dans sa confession du jubilé, n'est pas obligé de se confesser de nouveau pour gagner l'indulgence du jubilé, mais il doit s'en accuser dans la confession suivante, quelle qu'en soit la date.

7° Celui qui, après s'être confessé, retombe dans le péché mortel avant d'avoir terminé les exercices prescrits, doit faire une nouvelle confession pour rentrer en état de grâce, condition essentielle au gain du jubilé, mais il n'a pas à recommencer les œuvres déjà accomplies.

8° La confession jubilaire doit se faire exactement dans le temps prescrit pour le jubilé. Faite un jour avant l'ouverture ou le lendemain de la clôture, elle ne servirait pas pour l'indulgence et ne serait pas privilégiée.

[1] *Ami*, 1903, p. 206.

[1] Th. Arizzoli, *Dubia et responsa...*, n. 29.

V. La communion

« Sanctissimum Eucharistiæ sacramentum susceperint. »

1° Il faut une communion distincte de la communion *pascale ;* mais rien n'empêche de la faire au temps des Pâques.

Pour celui qui n'a pas fait la communion pascale, deux communions seront-elles nécessaires pour gagner le jubilé après le temps pascal? Nous avions répondu affirmativement en 1901, en nous appuyant sur ce principe admis par plusieurs théologiens, que le précepte *continue* à obliger après le temps pascal.

Arizzoli, écrivain à la S. Pénitencerie et par conséquent bien au courant de ce qui s'y fait, enseigne le contraire en s'appuyant sur une réponse de la S. Pénitencerie du 23 novembre 1826 : « Tamen, si forte eveniat ut accedat ad communionem pro jubilæo qui non satisfecerit præcepto paschali, et accedat ad eam communionem quando *præceptum illud non amplius urgeat,* hic non tenetur bis Eucharistiam sumere [1]. »

2° La communion *en viatique* peut-elle servir pour le jubilé? — Oui, a répondu la S. Pénitencerie, le 30 janvier 1886. Cette décision repose sur un motif juridique. Ces œuvres-là seulement sont inutiles pour le jubilé qui sont déjà imposées par un *précepte ecclésiastique.* Or, on ne cite aucun *précepte ecclésiastique* obligeant les fidèles à l'article de la mort à recevoir le viatique. On peut donc s'en servir pour la communion du jubilé.

3° La communion faite dans le but de gagner une autre indulgence ne peut servir pour celle du jubilé. Le 24 février 1886, la S. Pénitencerie a refusé un indult pour permettre de gagner par la même communion l'indulgence du jubilé et celle de l'Adoration perpétuelle [2].

4° La communion peut être faite dans n'importe quelle église ou chapelle, même dans une paroisse étrangère.

5° La communion est obligatoire pour tout le monde, sauf pour les enfants qui n'ont pas encore fait leur première communion, dont nous parlerons ci-dessous.

On peut imaginer le cas, qui certainement se présentera, où un malade voulant gagner le jubilé ne pourrait recevoir la sainte communion, même en viatique, à cause de vomissements fréquents. Le confesseur n'est pas dénué de pouvoirs pour aplanir cette difficulté. Il doit recourir à la commutation, qui porte sur *toutes* les œuvres impossibles à accomplir, et remplacer la communion par une autre œuvre équivalente. Ce ne serait toutefois que d'une manière conditionnelle, parce que cette commutation, autorisée pour le jubilé de 1886, a été refusée pour celui de 1901 [3].

[1] Arizzoli, *Dubia et responsa...*, n. 30.
[2] *Ami*, 1886, p. 366.
[3] *Ami*, 1901, p. 148.

Pour les *enfants* qui n'ont pas encore fait leur première communion, la bulle y pourvoit en accordant au confesseur la faculté de les dispenser purement et simplement, par conséquent sans imposer aucune œuvre en compensation : « Cum facultate etiam *dispensandi* super communione cum pueris, qui ad eamdem suscipiendam nondum fuerint admissi. »

Cette disposition s'applique certainement aux enfants qui n'ont pas encore le discernement ou l'instruction suffisante pour être admis à la première communion, même privée. S'applique-t-elle aussi aux enfants déjà instruits et avancés en âge, qui doivent attendre à l'an prochain pour prendre part à la première communion solennelle? Il en est qui en doutent et qui conseillent « de donner la communion privée aux enfants en état de la recevoir, là où la chose ne souffre pas de difficulté ; et si les usages invétérés et les circonstances la rendent moralement impossible, au lieu de *dispense,* de leur accorder *commutation* de cette communion [1]. »

6° D'après la doctrine de Benoît XIV, suivie par l'unanimité des commentateurs, la communion *spirituelle* ne suffit pas, il faut une communion sacramentelle.

7° Il faut une *bonne* communion, pour gagner le jubilé. Si donc la communion que l'on destinait à remplir la condition imposée avait été mauvaise, il ne suffirait pas de se confesser pour retrouver l'état de grâce, mais il faudrait communier de nouveau.

8° La communion peut être faite à n'importe quel jour pendant les trois mois que durera le jubilé dans le diocèse, pourvu qu'elle soit faite pendant ce temps même.

9° Rien n'oblige à terminer par la communion ; on peut terminer par n'importe quelle œuvre. C'est la règle générale, et l'énumération que la bulle fait des œuvres n'indique pas un ordre de rigueur.

§ 3. — Les privilèges du Jubilé

I. Choix du confesseur

1° Les réguliers, hommes, sont libres ou de se confesser à un confesseur *séculier* approuvé par l'Ordinaire actuel du lieu pour les séculiers ; — ou de choisir un confesseur *régulier* d'un autre ordre approuvé par l'Ordinaire du lieu pour les séculiers ; — ou enfin de choisir dans leur ordre un confesseur approuvé par leurs supérieurs propres.

2° Les religieuses à vœux solennels, leurs novices et les femmes vivant dans la clôture peuvent choisir n'importe quel confesseur, séculier ou régulier, *approuvé pour les religieuses :* « Qua facultate uti possint etiam moniales, novitiæ aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo confessarius approbatus sit *pro monia-*

[1] J. Besson, *Revue théol. franç.*, 1904, n. 236.

libus. » Cette clause est applicable pour les anciens monastères de la Savoie et de l'ancien comté de Nice, qui ont gardé la clôture papale et les vœux solennels.

3° Les religieuses à vœux simples, même avec la clôture épiscopale, peuvent pendant le jubilé s'adresser à tout prêtre approuvé pour les *séculiers*. C'est la jurisprudence que paraît avoir suivie pour Rome la S. Pénitencerie le 11 janvier 1900 : « Cum de restrictione agatur, censendum est Moniales intelligi eas omnes et solas quæ solemnia vota religionis ediderint et in monasteriis degant sub claustri perpetui disciplina. »

4° Les laïques et les ecclésiastiques séculiers peuvent choisir n'importe quel confesseur, séculier ou régulier, approuvé par l'Ordinaire actuel pour la confession dans le lieu où ils se confessent. Toute approbation est suffisante, lors même qu'en temps ordinaire elle serait limitée à certains endroits du diocèse, à certaines catégories de pénitents, à certaines espèces de matière.

5° Nous pensons, vu la similitude des expressions, qu'on doit appliquer à ce jubilé-ci les réponses de la S. Pénitencerie données le 5 juin 1901 pour le grand jubilé, et aux termes desquelles on a la faculté de recourir plusieurs fois et même en des confessions formellement distinctes les unes des autres, c'est-à-dire avec des matières différentes suivies d'absolution, aux confesseurs privilégiés, pourvu qu'on n'ait pas encore accompli la dernière œuvre prescrite ; mais cette dernière œuvre accomplie, on n'a plus la faculté de choisir le confesseur privilégié, lors même qu'on n'en aurait pas usé auparavant [1].

6° Il faut, pour que le confesseur puisse user des pouvoirs extraordinaires qu'il tient de la Constitution du jubilé, que le pénitent ait l'intention de gagner le jubilé en accomplissant les autres œuvres prescrites : « Accedentes cum anima præsens jubilæum assequendi... »

Il est à remarquer toutefois que l'absolution et les dispenses accordées demeurent acquises lors même que le pénitent, soit par impossibilité, soit par négligence volontaire, n'accomplirait pas les autres œuvres prescrites.

II. Absolution des censures

1° *Quelles censures peuvent être remises ?* — L'excommunication, la suspense et les autres censures portées par le droit, ou par le Saint-Siège et les évêques, de quelque nature qu'elles soient.

Aucune exception n'est mentionnée dans la bulle.

2° *Comment s'accorde l'absolution des censures ?* — Des règles sont tracées pour plusieurs cas, outre la pénitence salutaire exigée pour tous.

a) Pour les *hérétiques*, ils doivent abjurer et rétracter leurs erreurs : « Si de hæresi agatur, abjuratis antea et retractatis erroribus, prout de jure. » Quand l'hérésie est *secrète*, on peut se contenter d'une rétractation faite en présence du confesseur seul ; mais il faut une rétractation publique pour réparer le scandale quand l'hérésie a été publique.

b) Pour les personnes qui ont été *nommément* frappées d'excommunication, de suspense ou d'interdit par le Saint-Siège, les Ordinaires, ou les juges ecclésiastiques, ou qui ont été *publiquement* dénoncées comme ayant encouru les censures, elles doivent pendant le temps du jubilé donner satisfaction et au besoin entrer en arrangement avec les parties lésées.

En règle ordinaire, le confesseur ne doit pas accorder l'absolution avant qu'il y ait eu réellement accord ou satisfaction. On peut cependant supposer le cas où la satisfaction serait physiquement ou moralement impossible pendant le temps du jubilé ; le confesseur pourrait se contenter d'une promesse sérieuse du pénitent, en exigeant au besoin un serment.

c) Pour les autres censures, le confesseur doit suivre les règles tracées par le droit naturel ou le droit positif relativement à certaines obligations qui incombent au pénitent, par exemple, une occasion prochaine à abandonner, un scandale à faire cesser ou à réparer, une restitution à accomplir, une situation irrégulière à légitimer, la dénonciation des chefs des sociétés maçonniques, l'obligation de se séparer de ces sectes, celle de se dépouiller des livres défendus, etc. [1].

III. Péchés réservés

Tous les péchés réservés sans censures par les évêques, même d'une manière très spéciale, peuvent être remis.

Mais pour le présent jubilé, il n'y a aucune dérogation à la constitution *Sacramentum pœnitentiæ* de Benoît XIV. Par conséquent le confesseur ne peut rien ni pour l'*absolution du complice*, ni pour la *fausse dénonciation* de sollicitation.

Les autres dispositions de la constitution *Sacramentum* sont aussi maintenues : celle qui défend à tout confesseur d'absoudre une personne sollicitée en confession avant qu'elle n'ait dénoncé le sollicitant ou promis de le dénoncer aussitôt qu'elle pourra, et celle qui prive de juridiction le confesseur par rapport au péché de son complice *in peccato turpi*.

IV. Commutation des vœux

I. Vœux qui ne peuvent être commués. — « Castitatis, religionis, et obligationis quæ a tertio acceptata fuerit, exceptis. »

1° *Vœu de chasteté*. — Il s'agit du vœu de chasteté perpétuelle, formellement et absolument émis par une personne juridiquement capable. Il faut donc :

[1] Cf. J. Besson, *Revue théol. franç.*, 1904, p. 241.

[1] Cf. J. Besson, *Revue théol. franç.*, 1904, p. 244.

a) Qu'il soit *perpétuel ;* un vœu *temporaire* peut être commué ;

b) Qu'il embrasse *toutes les parties* de la chasteté : « Quo scilicet quis sibi interdicit omnem delectationem veneream deliberate admissam, sive intra sive extra matrimonium. » Par conséquent le vœu de ne pas pécher contre la pureté, le vœu de virginité au sens strict, le vœu de recevoir les saints ordres, le vœu de vouer la chasteté ne sont pas réservés et peuvent être commués en temps de jubilé [1] ;

c) Qu'il soit *sub gravi ;*

d) Qu'il soit *parfait*, c'est-à-dire avec une entière liberté, en excluant le vœu émis sans discernement ;

e) Qu'il soit *absolu,* excluant toute alternative et toute réserve ;

f) Qu'il soit *certain* pour son existence et pour ses conditions.

2° *Vœu de religion.* — Sous ces expressions, on comprend plusieurs choses, dont les unes sont réservées et les autres ne le sont pas.

a) Les trois vœux substantiels, constitutifs de l'état religieux, c'est-à-dire les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance : ces vœux sont toujours, même en temps de jubilé, réservés au Saint-Siège ;

b) Les vœux complémentaires en usage dans certains ordres religieux, indépendamment des trois vœux essentiels, comme celui des Chartreux de s'abstenir de viande, des Clarisses de ne pas user de laitage, etc. : les confesseurs du jubilé ne jouissent d'aucun privilège pour délier de ces vœux ;

c) Le vœu d'entrer en religion dans un ordre proprement dit, et non dans les simples congrégations : ce vœu est réservé, s'il est formel, absolu, parfait, certain et émis par une personne juridiquement capable.

Ajoutons que si la substance du vœu est réservée, les circonstances ne le sont pas, comme seraient l'ordre choisi, l'époque de l'exécution, etc.

3° *Vœu accepté par un tiers.* — Il s'agit d'un vœu par lequel on aurait pris à l'égard de quelqu'un quelque engagement à son profit : c'est ce qu'on nomme *vota obligatoria.*

On ne doit pas considérer comme vœux obligatoires au sens propre les vœux qui ont été émis premièrement en l'honneur de Dieu et secondairement pour l'utilité du prochain, parce que, dit Bucceroni, « tertius non acquireret verum jus ad rem promissam, nisi dependenter a Dei voluntate [2]. »

Parmi les vœux considérés comme formant un engagement accepté par un tiers et se trouvant de ce chef exclus des pouvoirs jubilaires, on range les vœux émis dans les congrégations à vœux simples ou de pieuses associations et qui constituant l'incorporation dans l'institut, établissent entre lui et les sujets des droits et des devoirs mutuels. Il faudrait en dire autant du vœu analogue de persévérance que l'on émet dans certaines sociétés [1].

[1] J. Besson, *Revue th. franç.*, 1904, p. 246.
[2] Bucceroni, *De voto*, n. 618.

II. Vœux qui peuvent être commués. — 1° Ce sont, pour les séculiers, tous les autres vœux qui ne sont pas compris dans les exceptions précédentes.

Pour les réguliers, ce sont tous les vœux émis après la profession solennelle et compatibles avec l'observation des règles.

La commutation peut être faite même dans le cas où ces vœux seraient confirmés avec serment.

2° D'après la doctrine commune, confirmée par Benoît XIV, les confesseurs du jubilé peuvent encore commuer le serment fait indépendamment du vœu.

3° Ils peuvent aussi commuer le vœu qu'aurait fait une personne de ne jamais demander la commutation d'un autre vœu. Les théologiens, il est vrai, ne sont pas d'accord sur la validité de ce vœu ; mais, si on le croit valide, comme il n'est pas réservé expressément, il faut reconnaître aux confesseurs le pouvoir de le commuer.

III. Nature des pouvoirs des confesseurs relativement aux vœux. — « Vota quæcumque in alia pia et salutaria opera *commutare.* »

Le Saint-Siège accorde parfois trois sortes de pouvoirs relativement aux vœux : la *dispense,* la *commutation,* et la *commutation avec dispense.*

La dispense d'un vœu consiste à *éteindre* l'obligation qui en résulte. Dans la commutation, on *substitue* à la valeur du vœu une autre matière équivalente. La commutation avec dispense implique une faculté plus étendue que le simple pouvoir de commutation, mais plus restreinte que le pouvoir de dispense.

Comme en 1901, il s'agit de la *simple commutation,* et le confesseur doit, autant que possible, garder l'égalité entre les deux œuvres, c'est-à-dire entre l'œuvre primitive et l'œuvre subrogée. Il ne peut y avoir une différence notable sans que le confesseur pose un acte gravement mauvais. La commutation serait toutefois considérée comme valide ; mais il y aurait obligation pour le pénitent de suppléer pour rétablir l'égalité, ce qu'il pourrait faire de lui-même après avoir consulté un homme prudent.

Pour garder l'égalité voulue, il faut tenir compte de l'importance de l'objet promis considéré en lui-même, abstraction faite du lien du vœu, et en outre de la fin que le pénitent s'est proposée dans son vœu. D'autre part, il faut moins considérer l'excellence de la vertu à laquelle appartient l'œuvre substituée à l'ancienne, que l'utilité qu'en retirera le pénitent, la difficulté qu'il aura d'accomplir la nouvelle obligation, et l'aptitude de cette obligation à lui faire obtenir la fin de son vœu.

[1] J. Besson, *Revue théol. franç.*, 1904, p. 246.

Ordinairement les vœux réels sont changés en obligations réelles, les vœux personnels en obligations personnelles, les vœux mixtes en obligations mixtes, les vœux perpétuels en obligations perpétuelles, et les vœux temporaires en obligations temporaires.

La réception fréquente des sacrements étant un des moyens les plus efficaces de procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes, le confesseur prescrira cette œuvre avec le plus grand fruit lorsqu'il aura l'espoir de la voir accepter et accomplir par le pénitent.

Les auteurs recommandent au confesseur de faire la commutation d'une manière absolue, et non sous condition.

Il faut désigner plusieurs œuvres, en laissant au pénitent la faculté de satisfaire par l'une ou par l'autre.

Le confesseur ne doit pas changer l'objet du vœu en une œuvre obligatoire par ailleurs.

IV. Personnes pouvant demander la commutation. — D'après la doctrine commune, toute personne peut licitement, sans même avoir de motifs spéciaux, demander la commutation des vœux qui peuvent être commués. L'occasion du jubilé, la volonté du législateur désireux de donner aux fidèles facilité de gagner les indulgences, suffisent à légitimer cet acte.

V. Lieu de la commutation. — C'est le tribunal de la pénitence.

Il s'ensuit que le confesseur, qui ne peut s'entendre en confession, ne peut commuer lui-même ses propres vœux.

Après avoir indiqué au pénitent les œuvres qu'il devra faire dans la suite, et l'avoir absous dans la forme des censures et des péchés, le confesseur ajoutera : « *Item auctoritate apostolica mihi specialiter delegata, votum* (il nomme ici le vœu émis par le pénitent) *quod emisisti, in* (il désigne ici les œuvres qu'il substitue au vœu) *quæ tibi præscripsi, commuto. In nomine Patris...*

Il peut aussi se contenter de dire en langue vulgaire les œuvres destinées à remplacer le vœu.

V. Dispense de l'irrégularité

1° *De quelle irrégularité s'agit-il ?* — « Super occulta irregularitate... ob censurarum violationem dumtaxat, contracta. »

L'irrégularité dont nous parlons est encourue par celui qui, lié d'une excommunication majeure, ou d'une suspense totale *ab ordine*, ou d'un interdit, exerce sciemment et solennellement, c'est-à-dire d'office, un ordre sacré dont il est revêtu.

Il en est de même de celui qui célèbre la messe dans une église interdite. La violation d'une suspense purement pénale, et en particulier de la suspense *ex informata conscientia*, entraîne l'irrégularité, comme l'a déclaré la S. C. de la Propagande dans son Instruction du 20 octobre 1884, § 11.

Toutes les autres irrégularités *ex defectu et ex delicto* sont soustraites aux pouvoirs des confesseurs du jubilé, qu'elles soient publiques ou occultes.

Pour l'irrégularité provenant de la violation des censures, on ne peut en accorder dispense que si elle est *occulte*. Il est certain qu'un délit connu de la *majeure partie* des habitants du lieu ne peut être dit *occulte*. Le confesseur du jubilé ne peut donc absoudre de l'irrégularité que ce délit a fait encourir.

D'autre part, quand un délit est connu de fort peu de personnes, quand bien même on pourrait le prouver au tribunal, il faut le regarder comme occulte tant que la preuve n'aura pas été faite.

D'après Benoît XIV, on peut s'en rapporter au témoignage d'un homme sage et prudent, pour savoir si le délit est encore occulte, ou s'il est public. Quand la violation a eu lieu en public, mais en présence de personnes qui ne connaissent pas l'existence de la censure, de sorte que l'exercice de la fonction n'a pas été regardé comme coupable, le délit est censé occulte et le confesseur pourra en absoudre. Il en serait de même, au témoignage d'un grand nombre d'auteurs, si le public avait connaissance du délit, tout en ignorant la peine qui y est attachée.

2° *Qui peut obtenir cette dispense ?* — *Tous* les clercs dans les ordres sacrés, qu'ils soient dans les monastères ou dans le monde : *Cum pœnitentibus in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus.*

3° *Quelle est son efficacité ?* — Elle permet l'exercice des ordres reçus et la réception des ordres supérieurs.

4° *Quelle est la formule à employer ?* — Celle que l'on veut, celle-ci, par exemple : « Deinde eadem auctoritate apostolica mihi specialiter delegata, dispenso tecum super irregularitate quam ex violatione censurarum contraxisti, ut ea non obstante in tuis ordinibus, etiam altaris ministerio, ministrare licite possis ac valeas. »

VI. L'indulgence du jubilé

1° L'indulgence du jubilé n'est gagnée qu'*une* fois ; on ne peut donc pas, même en répétant les actes, en profiter plusieurs fois, *semel tantum lucranda*.

2° Cette indulgence est applicable aux âmes du purgatoire.

3° Enfin, selon les termes mêmes de la Constitution, durant tout le temps de ce jubilé, on peut continuer à profiter, non seulement pour les défunts, mais aussi pour soi, de toutes les indulgences accordées par le Souverain Pontife aux œuvres de piété, etc.

VII. Conditions pour jouir des privilèges

1° Il faut avoir l'intention *sérieuse* de gagner le jubilé ; sans cette intention, la concession des privilèges serait nulle. Cette intention existant, on

peut demander les privilèges avant d'avoir accompli toutes les œuvres.

2° Si après avoir reçu la concession des privilèges, on abandonne les œuvres prescrites, la dispense est valide, mais il est difficile d'excuser de faute ceux qui changent ainsi de résolution : *a peccati reatu immunes, vix censeri possunt.*

3° Une personne qui n'a pas encore accompli toutes les œuvres, peut jouir plusieurs fois des privilèges du jubilé, soit en s'adressant au même confesseur ou à des confesseurs différents, s'agirait-il chaque fois de cas nouveaux survenus depuis la confession précédente ; mais la dernière condition remplie, les pouvoirs extraordinaires du confesseur cessent à l'égard de ce pénitent. C'est le sens des mots *hac vice* [1].

4° Rien n'oblige à demander la communication des privilèges dans la confession même qu'on fait pour le jubilé ; on peut user de ce droit quand on le veut, pourvu que d'une part le temps du jubilé ne soit pas clos dans le lieu où l'on se trouve, et que de l'autre on n'ait pas accompli toutes les œuvres.

5° Rien n'oblige à demander le même jour et au même confesseur l'application des privilèges : on peut les demander successivement soit au même, soit à d'autres.

6° Le confesseur est tenu *sub gravi* d'appliquer les privilèges aux personnes qui les lui demandent sérieusement.

[1] S. Pénitencerie, 25 janv. 1901. — Cf. *Ami*, 1901, p. 181.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Pourquoi Jésus-Christ ? *ou la Dogmatique du Sacré-Cœur dans l'Ecole franciscaine*, par le P. Déodat de Basly, O. S. F. — 2e édition, 1903. — Un fort vol. in-8° de 500 pages. — Desclée, Paris, Lille, Rome.

Nous devons à la plume, aussi féconde que passionnément scotiste, du savant P. Déodat de Basly, un nouveau gros volume écrit tout à l'honneur du docteur Subtil. Le premier titre est exact : *Pourquoi Jésus-Christ ?* C'est le fameux *Cur Deus homo ?* des anciennes controverses scolastiques sur le motif de l'Incarnation. Nous comprenons beaucoup moins la raison d'être du second, du sous-titre : *ou la Dogmatique du Sacré-Cœur dans l'Ecole franciscaine*. Un traité *de Amore Dei*, n'est pas un traité du *Sacré-Cœur*, et les beaux textes — textes qu'on peut trouver partout ailleurs dans toutes les écoles théologiques — les beaux textes de Scot par lesquels débute notre ouvrage visent l'amour de Dieu, *quoad se, quoad creaturas, quoad Incarnationem :* il n'y est pas dit un mot qui permette de décerner à Duns Scot, comme le fait l'auteur, le titre pompeux de *Théologien du Sacré-Cœur*. En bonne et loyale critique, cette observation préliminaire était de droit pour que le lecteur ne fût point exposé à se méprendre en achetant un traité de l'*Incarnation* au lieu d'une théologie du *Sacré-Cœur* qu'on lui annonce.

D'ailleurs, le P. Déodat nous a déjà donné un volume entier, et fort compact, consacré celui-là au *Sacré-Cœur*. Pourquoi la répétition de ce titre, si le second volume n'est pas une réédition du premier, mais un ouvrage nouveau ? De ce premier volume — Le Sacré-Cœur — (Tome I des *Grandes Thèses)* nous avons parlé en son temps *(Ami*, 1900, p. 1006) et nous l'avons loué, non sans de fortes réserves sur la tendance véritablement par trop exagérée de l'auteur à restaurer la gloire théologique de son héros Duns Scot au préjudice d'autres célébrités qui ont historiquement occupé dans l'enseignement catholique une place d'honneur plus large, plus incontestée que le docteur Subtil. Nous admirons chez le P. Déodat son zèle filial à l'endroit d'un des plus beaux joyaux de son Ordre. Il ne nous en voudra pas de lui demander un peu plus d'équité historique à l'égard des trésors voisins, qu'il peut estimer moins, mais qui existent cependant, et ont été par beaucoup d'autres bons juges considérés comme plus estimables.

Ceci dit nous sommes à l'aise pour reconnaître la « maëstria », parfois plus littéraire que didactique, avec laquelle le P. Déodat exploite, dans tous ses détails, la richesse théologique de Duns Scot. Aux professeurs de théologie qui connaissent peu le célèbre adversaire de saint Thomas, nous conseillons la lecture de ce volume, comme nous avons conseillé la lecture du précédent, ne fût-ce que pour les mettre à même d'entendre les deux cloches et de mieux apprécier, après comparaison, celle dont la sonorité est prédominante dans l'Eglise depuis tantôt sept cents ans, ce qui est un joli usage pour une cloche.

L'étude du docteur Subtil est malaisée sur les textes originaux, chacun sait cela. Le P. Déodat a fait un choix très judicieux des passages les plus intelligibles, les mieux appropriés à la matière de l'Incarnation. On lui sera reconnaissant d'avoir mis ainsi à la portée de tous un enseignement considéré de tout temps comme obscur, difficile à saisir, à synthétiser, à utiliser.

Naturellement la question *Cur Deus homo ?* reçoit la réponse scotiste et cela dans un développement dont le détail ultra-minutieux ne laisse rien à désirer. Nous sommes là en pleine querelle d'école, entre franciscains et dominicains. Si un thomiste relève le gant, loyalement nous en préviendrons le public. Nous marquerons les coups. Mais est-il bien utile à la gloire et au culte du Sacré-Cœur que l'une des deux écoles triomphe aux dépens de l'autre ? Etait-il bien nécessaire — que le P. Déodat nous permette cette répétition — d'écrire tant de choses classiques, scolastiques et connues, sur l'amour de Dieu et le motif de l'Incarnation, à propos du *Sacré-Cœur ?*

Prælectiones de locis sacris, auct. S. Many, S. S. — Un vol. in-8 de 400 pages, 6 fr. — Paris, Letouzey.

Avis aux canonistes et surtout, peut-être, aux liturgistes. C'est une bonne fortune pour eux, que ce nouveau livre de M. Many, et aussi pour tout prêtre, que doivent naturellement intéresser les questions parfois assez complexes et pratiquement difficiles qui se rapportent aux églises, aux chapelles, aux oratoires, aux autels, aux cimetières et aux sépultures. Ces deux derniers sujets se recommandent assez d'eux-mêmes à l'attention du clergé pastoral.

On connaît, en ces matières, la compétence du savant et « pratique » professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris. Suivant sa méthode, qui sait être érudite à l'occasion, il traite les sujets qu'il aborde avec tout le développement qu'ils comportent, même au point de vue de l'histoire. C'est ainsi, par exemple, qu'il nous donne, sur le vieux *droit d'asile*, disparu de nos mœurs,

des renseignements d'un très vif intérêt. Nous avons principalement remarqué le soin apporté à la rédaction de ce qui concerne la consécration des églises, les oratoires, les chapelles dites aujourd'hui semi-publiques, et toute la matière des sépultures. Excellent livre, fort utile, qui ne le cède en rien à la valeur du travail que l'auteur nous a déjà donné sur « la messe. »

La lumière et la foi, par le P. Hugon, O. P. — Paris, Lethielleux, 1903. — Un vol. in-12 de 210 p. — Prix : 2 fr. 50.

Toujours la sempiternelle question des rapports de la raison avec la foi, de l'analyse de l'acte de foi! Ce n'est pas un mal que d'y revenir sans cesse, puisque sans cesse les ennemis de la foi exploitent les mêmes préjugés, les mêmes sophismes. Il nous semble pourtant qu'on finirait par se lasser de tourner de part et d'autre dans le même cercle, si un maître de la doctrine venait quelque jour mettre tout à fait au point, et en théorie et pratiquement, la solution définitive, évidente, absolument persuasive du problème.

Le P. Hugon pourra se flatter d'avoir apporté une contribution utile à cette œuvre, encore que, à notre avis, le dernier mot reste à dire même après les pages savantes et fort claires qu'il consacre au problème fameux.

C'est une bonne idée, déjà, d'avoir quelque peu modifié le terrain de la controverse. Nous aimons mieux le mot *lumière* que le mot *raison*, quand il s'agit des objections à résoudre sur le chapitre de l'assentiment raisonnable de la foi. Toutes nos félicitations à l'auteur pour cette nouveauté « relative » de terminologie et d'argumentation. On comprend mal, dans le public qui n'est pas théologien, ce que c'est que la lumière de la raison, et plus mal encore, pas du tout même, ce que peut bien être la *lumière de la foi*. Toute la partie du livre consacrée à éclaircir ces deux notions est très remarquable. Elle sera certainement goûtée avec satisfaction, et gros intérêt intellectuel par le lecteur en quête d'idées et de termes précis sur ce sujet. La raison n'est « pas si lumière » et la foi (même naturelle) est « plus lumière » qu'on ne le pense généralement.

A notre humble avis, la pierre d'achoppement pour les meilleurs esprits, en toute cette controverse, se trouve dans l'explication qu'il faudrait enfin donner de la divergence, de la contradiction même, des deux jugements dont l'un montre à l'intelligence la *crédibilité* de la foi, alors que l'autre l'éloigne pratiquement de l'*acte* de foi. Le P. Hugon a touché ce nœud gordien, pas assez longuement, ni peut-être avec assez de subtilité. Les dominicains ne manquent pourtant point de bons maîtres (Gonet, entre autres) qui ont très bien vu, deux ou trois cents ans à l'avance, l'équivoque où se débat l'esprit irréligieux contemporain. Dans leur langue, sans souci de l'esthétique littéraire, ils ont distingué le *jugement de crédibilité*, et le *jugement de crédendité. (Credibile, credendum)*. Notre auteur parle bien, il est vrai, de ces deux jugements ; mais, à la réflexion, il verra que nous avons raison quand nous lui demandons, pour une seconde édition, de consacrer hardiment, et tout à fond, un bon chapitre à part au jugement de *crédendité,* qui est beaucoup plus intéressé dans la polémique que le jugement de *crédibilité*.

Le P. Hugon écrit que ce second jugement se formule quand on dit : « Je crois. » Ce n'est pas cela. « Je crois » est un jugement qui constate le fait expérimental de l'acte de foi posé. Le jugement de *crédendité,* au contraire, précède cette constatation ; c'est le dernier jugement pratique qui aboutit à cette formule : « *Hic et nunc* il faut croire *actu*, tout de suite. (Credendum). » Or, pour arriver là, à ce dernier jugement, qui n'est pas un jugement de foi, mais un jugement de prudence, pas un jugement de vérité spéculative, mais un jugement pratique immédiatement déterminatif de la volonté, pour arriver là, disons-nous, il peut y avoir un chemin long à faire, depuis les hauteurs spéculatives où la raison aura nettement aperçu la crédibilité de la foi : qu'il est raisonnable de croire. Au lieu d'énoncer sommairement l'amas d'obstacles qui empêchent pratiquement l'harmonie des deux jugements (spéculatif et pratique ultime), nous aurions aimé voir l'auteur y insister et montrer à ses contemporains, intelligents quoique incrédules, que, s'ils ne croient pas en fait, la faute n'en est ni à la rationabilité de l'acte de foi, ni à un vice de leur raison spéculative, mais en un tout autre endroit, où le conflit de la raison avec la foi n'a rien à voir.

Nous ne pouvons, dans un simple compte rendu, insister davantage. Le P. Hugon nous comprendra assez et verra que, si nous lui cherchons cette légère chicane de détail, c'est que nous avons lu de près son livre, que nous l'avons trouvé un des meilleurs, — le meilleur peut être, — qui ait paru sur cette question en ces derniers temps, au point de vue de la profondeur de son analyse métaphysique de l'acte de foi, et donc, que notre jugement est sincère quand nous disons que c'est là un livre sérieux s'il en fut, excellent, de tout point recommandable.

Manuel de théologie ascétique, par le P. Arthur Devine. — Un fort vol. in-12 de XXVIII-714 p., 6 fr. — Avignon, Aubanel.

Nous avons déjà du même auteur anglais, dans la même excellente traduction C. Maillet, trois forts volumes de dogme expliqué : les *Sacrements*, les *Commandements*, le *Credo*. Ce quatrième tome de la collection n'est ni moins gros ni moins recommandable que les autres. Le P. Devine, on le sent malgré tout, vit en milieu anglais et subit quelque peu les effets de l'ambiance. L'allure du style, les originalités du plan, la liberté de la composition ne sont assurément pas des défauts et ce n'est point pour les blâmer que nous les relevons ici ; c'est simplement pour prévenir le lecteur français du caractère de cette littérature britannique à laquelle il n'est point accoutumé.

A parler franc, ce *Manuel de théologie ascétique*, malgré la séduction de son titre, n'est pas encore le livre de nos rêves. Il est beaucoup trop considérable, prolixe parfois, et bigarré, pour être « manuel », et il n'est pas assez précisément « ascétique » pour répondre aux desiderata de ceux qui cherchent à étudier, dans son cadre propre, la théologie ascétique. En réalité le P. Devine nous donne dans son livre une théorie générale de l'ordre surnaturel, beaucoup plus dogmatique, et esthétique même, qu'accommodée aux immédiates directions pratiques de l'ascèse. Les matières dogmatiques de la grâce, du mérite, de la transsubstantiation eucharistique, etc., sont choses évidemment intéressantes, mais dont la présence dans un « manuel ascétique » aussi considérable fait regretter l'absence des bonnes études classiques et pratiques sur les moyens d'arriver à la perfection chrétienne par la succession des trois voies purgative, illuminative et unitive.

A part cette critique, qui porte plutôt sur le titre insuffisamment justifié que sur la valeur incontestable de l'ouvrage en soi, nous n'avons que des compliments à faire de la doctrine de l'auteur, du vif intérêt que présente sa lecture et du fruit qu'en pourront tirer ceux qui, plutôt que les règles de la pratique immédiate de la perfection chrétienne, y voudront chercher une vue d'ensemble très réussie sur toutes les merveilles de la sanctification de l'âme dans l'ordre surnaturel, jusqu'à la suprême béatitude inclusivement.

Droit naturel, par A. Castelein, S. J. — Un très fort vol. in-8° de 965 p., 10 fr. — Paris, Lethielleux.

On estime à l'*Ami du Clergé* que l'annonce d'un livre nouveau du P. Castelein est toujours une bonne

fortune. A part sa dissertation sur « le grand nombre des élus » qui nous a valu quelques sérieuses récriminations, ses autres œuvres ont toujours donné à nos lecteurs la satisfaction que nous leur avions annoncée. Couramment encore nous citons comme extrêmement recommandable à beaucoup de points de vue le *Cours de philosophie* (en français) publié déjà depuis longtemps par le savant jésuite. Avec la même confiance nous présentons aujourd'hui cet énorme volume de *Droit naturel.*

Nous ne manquons point d'ouvrages analogues excellents, en latin surtout. Celui-ci a sur ses aînés l'avantage d'être plus jeune d'abord, plus complet aussi, et surtout plus adapté aux préoccupations sociales de l'heure présente. Cette dernière qualité qui sera en général appréciée de beaucoup, constituera peut-être pour beaucoup d'autres un défaut, en ce sens que si ce *Droit naturel* renferme énormément de choses modernes, il les présente peut-être un peu trop « à la moderne », en style trop libre, en formules de thèses et d'argumentations insuffisamment serrées, classiques et didactiques. C'est le reproche que les professeurs et gens amoureux de haute précision dans la forme, feront de l'œuvre nouvelle du P. Castelein. Beaucoup cependant n'auront point ce scrupule. Le livre se lit bien. On l'a écrit à dessein d'une façon alerte, intéressante, sans trop de formules scolastiques ; il dit clairement ce qu'il veut dire, et ne dit que des choses justes. Que peut-on demander de plus ? On pourra faire plus tard un abrégé de cet immense étude. En attendant, plus d'un, loin de lui reprocher son ampleur, se félicitera d'y trouver une doctrine abondante en des matières où la pénurie d'idées est plutôt le défaut dominant de notre enseignement actuel. Suivant son habitude le P. Castelein se montre soucieux de l'histoire et du document : ses livres, — et celui-ci surtout, — sont des instruments de travail précieux pour le penseur curieux, par la richesse de ses références bibliographiques et par le souci très consciencieux d'une exacte exposition historique des controverses. A recommander très spécialement les superbes dissertations, poussées à fond, sur le collectivisme et sa réfutation, sur le droit de propriété privée et sa défense, sur la question du juste salaire et sa raisonnable résolution.

Nous aurions aimé une liste à part des sources bibliographiques ainsi que cela commence, enfin ! à se pratiquer dans le monde scientifique de langue française. Il eût été bien utile aussi pour le lecteur, qui n'a pas dans sa bibliothèque les œuvres complètes de l'auteur, de mettre au début de l'ouvrage un rappel des notions philosophiques fondamentales du droit naturel, puisqu'aussi bien l'on a choisi ce titre *Droit naturel.* Mais quelle singulière idée l'on a eue de donner des dimensions et un poids (près de deux kilos !) si énormes à un pareil volume qui mériterait tant de devenir classique et manuel, c'est-à-dire maniable !

Introduction à la vie bienfaisante, par l'abbé H. Bolo. — Un vol. in-12 de 364 p., 3 f. 50. — Paris, Poussielgue.

Tous les livres de M. Bolo sont des « Introductions à la vie bienfaisante. » Même quand il flagelle, on le sent si bon, si compatissant ! Le sourire de sa bonté se fait si doux à travers ses indignations ! Tout est dans la bonté. La bonté, qui est le premier trait de l'image de Dieu en nos cœurs, est la reine de ce monde. On croit que les hommes aiment l'argent : oui, rien ne les réjouit autant, en apparence, que de recevoir de l'argent, mais rien ne les laisse aussi ingrats. On traite les riches comme des coffres : on en tire tout ce qu'on peut, puis quand ils sont vides, on s'en va. Tandis qu'il en va tout autrement quand on paie de sa personne : « Midas aurait distribué tout son or, on lui préfèrerait encore saint Vincent de Paul. » — Pas plus que l'argent ce n'est la puissance qui gagne les cœurs, — ni le génie, souvent incompris et souvent source de jalousie, — ni la beauté, chose si relative et qui inspire plus de défiances ou surexcite plus d'égoïsmes que de tendresses...

L'empire de la bonté, au contraire, est universel, irrésistible. Elle conquiert tout ; et sans elle tout reste stérile, même la piété, qui n'est plus alors que pharisaïsme et orgueil dévot. Des désirs excessifs d'argent, de puissance, de science, de beauté, sont la chose la plus dangereuse du monde. On ne saurait désirer être trop bon. L'argent, la puissance, la science vaine, la beauté accumulent les ruines ; la bonté ne fait d'autres victimes qu'elle-même. N'est-ce pas un excès de bonté qui a sauvé le genre humain ? Quand Dieu veut restaurer son œuvre démolie par le péché et reprendre la conquête du monde, il dépouille son appareil de puissance et de beauté pour ne nous montrer que le suave et doux visage de sa bonté. *Apparuit benignitas.*

Telles sont les idées fondamentales de ce livre où M. Bolo nous donne comme la fleur de sa pensée et condense le miel de son œuvre, avec quelle finesse, est-il besoin de le dire, et surtout avec un sens pratique délicieusement aiguisé, comme on peut le deviner à certains titres de chapitres : *Les cadeaux, la manière, la bonté pour tous, ceux qui nous servent, les animaux,* pour tout clore et couronner sur cet admirable chapitre final de *La Source. Cor Jesu, Rex et centrum omnium cordium !*

L'expédition française de Rome sous la deuxième République, *d'après des documents inédits,* par R. Bittard des Portes. — Avec une carte des environs de Rome. — Un vol. in-8 de IX-436 p., 5 fr. — Paris, Téqui.

M. R. Bittard des Portes, un de nos bons écrivains militaires, a eu la bonne fortune de mettre la main sur des documents inédits qui éclairent d'une vive lumière non seulement le détail des opérations militaires de l'expédition française, mais aussi les menées et la perfidie de la municipalité révolutionnaire de Rome, en même temps que les faux pas et les compromissions d'une diplomatie qui ne redoutait rien tant que de paraître cléricale. Si l'expédition réussit, ce n'est pas la « faute » des diplomaties ni des gouvernements, et c'est le cas de répéter le vieux mot : *Gesta* DEI *per Francos.* Le détail lui-même des opérations militaires est très intéressant à suivre ; elles n'ont pas été une simple « promenade, » une « surprise » due à la faveur d'une écrasante supériorité numérique ; le siège s'est poursuivi deux mois, contre des adversaires égaux en nombre, bien pourvus en artillerie et abrités derrière des fortifications d'accès difficile, tandis que nous, par des scrupules d'humanité et de respect artistique que ne comprendraient guère nos vainqueurs de 1870 ni les vainqueurs du Transvaal, nous avions volontairement limité notre zone d'attaque et renoncé à une partie de nos avantages.

Le Code de bonheur du Maître, par l'abbé Th. Besnard. — Un vol. in-12 de 240 p., 2 fr. 50. — Paris, Lethielleux.

Suite de bons sermons sur les béatitudes, prêchés pendant une station quadragésimale. L'auteur nous annonce toute une collection de volumes dans le même genre : la *Prière du Maître,* l'*Evangile du Maître,* les *Origines du Maître,* etc. Nous les annoncerons volontiers au fur et à mesure de leur apparition. On voit l'idée maîtresse qui domine tout le plan et l'unité qui en réunit, dans une vue dogmatique d'ensemble, toutes les parties. Nous félicitons les ouailles de M. Besnard d'avoir un pasteur aussi diligent et soigneux dans la préparation de ses instructions paroissiales.

Les Prédicateurs de la scène, par François Veuillot. — Un vol. in-12 de 330 p., 3 fr. 50. — Paris, Retaux.

L'Etat mère de famille et l'éducation laïque des jeunes filles, par L. Le Bressan. — In-12 de XXIV-150 p., 2 fr. — Paris, Téqui.

De la direction des enfants dans un internat de garçons, par l'abbé Simon, premier aumônier de l'Etablissement Saint-Nicolas. — In-18 de VIII-186 p., 1 fr. 50. — Paris, Téqui.

I. — M. François Veuillot intitule pittoresquement son travail « *Les Prédicateurs de la scène ;* » et il est trop vrai que nombre de nos contemporains et contemporaines ne vont guère chercher ailleurs qu'au théâtre l'enseignement moral que la prédication chrétienne a mission de donner. Remplacez le mot *Prédicateurs* par le mot *Directeurs,* et vous n'aurez pas cessé d'être dans le vrai : car nombre de consciences ne prennent pas ailleurs leur direction, et lorsqu'au cours de la discussion de la loi sur les associations les orateurs antichrétiens ont à nouveau ressassé les « immoralités » de la casuistique de Jésuites qui se trouvaient en l'espèce être des Sulpiciens, il a été facile de leur riposter que même les quelques solutions risquées que l'on peut démêler ici ou là en tel casuiste trop absorbé peut-être par la préoccupation de tirer d'un mauvais pas une âme peu généreuse, sont vétilles et peccadilles au regard des monstruosités et des ignominies de la casuistique du drame contemporain.

Les études de critique dramatique pullulent *(Impressions de théâtre, Propos de théâtre,* etc.), et l'on n'est pas embarrassé pour s'édifier, à travers les feuilletons de nos lundistes, sur la trame et l'allure dramatique des principales productions théâtrales d'aujourd'hui. Mais, ce qu'on ne trouvera pas ailleurs qu'ici, — c'est une étude du théâtre faite au point de vue des principes de la morale chrétienne, faite surtout avec cette droiture de pensée et cette candeur d'impression qui caractérise M. François Veuillot.

Trois parties dans son livre : 1° *La famille :* à l'assaut du mariage ; les défenseurs du mariage ; l'éducation des enfants (MM. Paul Hervieu, Maurice Donnay, Henri Lavedan, Alfred Capus, Brieux, de Curel, Devore) ; — 2° *La question sociale :* féminisme, misère et charité, patrons et ouvriers, plaies sociales, noblesse et argent, noblesse et terre (MM. Jules Case, Brieux, de Curel, Octave Mirbeau, Henri Lavedan, Lucien Besnard) ; — 3° *La science et la religion :* abus de l'orgueil scientifique, la raison et la foi, mystères nouveau jeu, le célibat au théâtre (MM. Brieux toujours, Jules Lemaître, Edmond Haraucourt, Jacques Normand, Edmond Rostand, etc.).

Et une conclusion qui se dégage de toute cette enquête et qui n'est pas faite en somme pour nous déplaire, c'est que *la question religieuse est au fond de tout,* du théâtre comme du reste, et que donc, en face de l'ignorance religieuse du présent, l'impérieuse nécessité qui s'impose à nous, c'est l'*éducation populaire.* Et à ce devoir, on sait comment M. François Veuillot et ses amis du *Sillon* se sont dévoués.

II. — Prédication pour prédication, celle du théâtre vaut encore mieux que celle de l'Etat. A ceux qui en douteraient, nous ne saurions trop recommander le récent opuscule qui vient de paraitre sous ce titre : *L'Etat mère de famille,* et dont les principaux chapitres traitent des origines de l'éducation laïque des jeunes filles, de l'Ecole de Sèvres et des *Sévriennes,* de la morale laïque aux lycées de filles, etc.

L'ouvrage est dédié à la *Ligue patriotique des femmes françaises,* nom qui mieux que toutes les paroles en signalera l'importance, pense l'auteur qui toutefois devra nous permettre de lui dire que son nom à lui eût été certainement une recommandation très puissante : nous le révélerons donc, et nos lecteurs se réjouiront de savoir que le Bressan, auteur de ces pages, n'est autre que le P. Lescœur.

III. — Enfin, un prêtre qui a une expérience de plus de vingt ans dans l'un des plus importants établissements d'éducation chrétienne de la capitale (plus de 1200 enfants sont abrités à Saint-Nicolas), vient, dans un petit livre de moins de 200 pages, de condenser la pratique et les enseignements de son ministère et nous dit, en formules claires et sans apprêt, simples comme le dévouement, comment les jeunes âmes qui lui furent confiées ont appris « que l'amour de Dieu n'est pas une simple abstraction, et que la domination sur soi-même n'est pas un vain rêve, une illusion ;... que dans les luttes de la vie, la victoire est possible à l'âme fidèle... »

Henri Didon, par Jaël de Romano. — Un vol. in-12 de XIV-331 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Une première biographie du P. Didon avait paru quelques mois à peine après sa mort. On put trouver alors que c'était un peu prématuré ; et de même, pour celle que nous annonçons aujourd'hui, beaucoup penseront qu'elle aurait pu être retardée. La première était plutôt pâle ou froide ; celle-ci est de flamme. Et la flamme n'attend pas ; il faut qu'elle dévore.

C'est une ode que cette étude. Dès les premières pages on nous parle du « saint, » du « génie, » du « grand saint, » du « grand génie » que fut Henri Didon. Et certainement le culte de Henri Didon ne va pas sans enthousiasme ni poésie. Mais de grâce, laissez-nous le temps de nous hisser à ces hauteurs ! Ayez pitié de tant de malheureux lecteurs qui ne sont point des Henri Didon ! Henri Didon eût gagné à un peu plus de sobriété ; et il le méritait, et son panégyriste le méritait aussi.

Car, en dépit de ces formules excessives qui heurtent dès l'abord, il y a des choses merveilleuses, des envolées superbes dans ce livre, où très souvent on laisse la parole au P. Didon lui-même, à des « fragments » de lettres inédites, admirablement coordonnés et rapprochés, diamants à facettes aveuglantes. Les trente pages intitulées « *Le Mystique,* » trente-cinq autres, « *Le Prêtre,* » vous ravissent ; c'est un Thabor, et il ne serait pas bon d'y fixer sa tente : le mal des montagnes n'est pas un état normal, mais quelle vigueur on en rapporte !

« Le mal des hauteurs, disait souvent Didon... Le mal de l'Infini... Ceux qui l'éprouvent sont les seuls dignes de vivre... Pour ceux-là, l'holocauste est l'acte constant de la vie, et c'est dans ce feu qui nous dévore que s'alimentent nos forces vives... Tout passe, et j'ai horreur de ce qui passe, moi, ivre d'éternité.

« Il faut lever les yeux plus haut, très haut... Quand je m'envole là, mes mélancolies de fond s'endorment... Les battements de mon cœur sont comme des vagues venant de l'Infini et qui déferlent en pleurant sur sa rive... Quand on prête l'oreille là-haut dans les nuits silencieuses et pleines d'étoiles, on entend au plus profond de soi le murmure de l'Infini... Je suis devenu un mystique enragé qui mourrait foudroyé, asphyxié, si l'Esprit vivant de Dieu ne se donnait à moi comme un air embaumé qui gonfle ma poitrine... L'âme se creuse par moment comme un abime sans fond..., et Dieu seul... peut la remplir... J'ai besoin de ces deux vies : mon âme va de l'une à l'autre. C'est dans le Rêve divin que je me nourris, c'est dans le labeur de la terre que je me consume... Je suis un envoyé, un hypnotisé d'Infini.

« Avez-vous entendu les voix qui tombent de l'Infini dans votre conscience profonde si basses, si basses, avec des répercussions terribles ?

« Le Père céleste nous en donne à petite dose (du

bonheur). Il sait bien, Lui, que les âmes les plus robustes et les plus saines sont moins fortes devant le bonheur que devant le martyre. Le bonheur... est un fluide terrible qui nous liquéfie, tant son calorique est effrayant. Le martyre est un feu qui crée les granits, les porphyres, les métaux infusibles. Nous avons besoin des deux. Sans le premier nous n'entrerions pas en fusion, et sans l'autre nous ne prendrions pas forme. Dieu seul connait la dose à nous servir; il faut la prendre de sa main aimée, comme il nous l'offre, à nous, ses prédestinés...

« Je ne suis jamais seul, non, jamais. Au-dessus de ma tête il y a les amis, les frères d'en-haut. Et puis, tout autour, en haut, en bas, à droite, à gauche, dedans, dehors... il y a l'Esprit dont je vous parle toujours et qui est le souffle aimé du Maitre... »

Douze ans dans l'Amérique latine, par Mgr Terrien, de la Société des Missions africaines de Lyon. — Un vol. gr. in-8 de 431 p., illustré de 90 gravures et 7 cartes, 5 fr., *franco* 5 fr. 75. — Paris, Bloud.

Le livre de Mgr Terrien a tous les bonheurs : il nous parle d'un pays sur lequel presque rien encore n'a été écrit du point de vue religieux ; il nous arrive après que l'attention publique a été vivement tournée de ce côté par le concile plénier de l'Amérique latine à Rome ; il est copieusement et magnifiquement illustré, et l'éditeur l'a maintenu cependant à un bon marché rare.

Mgr Terrien a parcouru l'Amérique latine à titre de délégué de l'Œuvre de la Propagation de la Foi. On ne cherchera pas dans son livre de vues systématiques ni de généralisations qui ne pourraient d'ailleurs être tentées qu'aux dépens de l'exactitude, pour un continent aussi étendu et nécessairement aussi diversifié. Ce sont des notes de « délégation ». Il nous dit ce qu'il a vu, du Mexique à la République Argentine, à travers la Bolivie, le Brésil, l'Uruguay, le Pérou, le Chili, l'Equateur. Et comme toutes les portes ne pouvaient manquer de s'ouvrir devant le sympathique délégué, on pénètre à sa suite dans les milieux les mieux informés, on prend part aux conversations les plus suggestives, on saisit sur le vif les sentiments et les habitudes des populations.

Ajoutons qu'on ne trouvera ici rien de malédifiant et que ce livre peut être tranquillement mis en toutes les mains. Ceci n'était peut-être pas inutile à dire pour les gens qui s'imaginent que tout est scandale dans l'Amérique latine et qu'il n'est pas possible de parler de ces régions sans évoquer une foule d'histoires fâcheuses.

Questions d'Autriche-Hongrie et question d'Orient, par René Henry, avec préface de M. Anatole Leroy-Beaulieu. — Un vol. in-12 de xxx-360 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Que sera toute cette confuse moitié de l'Europe qui va de Trieste aux sources de l'Elbe, et du lac de Constance à la mer Noire ? que seront l'Autriche-Hongrie et la péninsule balkanique dans un siècle, dans un demi-siècle ?

Que seront-ils seulement dans vingt ans, dans quinze ans, dans dix ans ?

Ce que sont toutes ces questions d'Autriche-Hongrie et comment, en ces pays de races germaniques, slaves ou finnoises, la religion est, plus clairement que partout ailleurs peut-être, au fond de toutes les questions politiques ou nationales, nos lecteurs le savent, et nous le leur avons copieusement exposé à diverses reprises (notamment en 1895, à propos de la crise religieuse hongroise, puis en 1901-1902, à propos du *Los von Rom* autrichien et de la politique anti-catholique de l'Autriche dans les Balkans).

Chacun fait ses plans, chacun propose ses solutions pour le jour où se désagrègera le conglomérat austro-hongrois (ce qui ne peut manquer d'arriver au lendemain de la mort de l'empereur-roi François-Joseph). Mais la Providence n'a mis personne dans ses desseins ; et M. Henry n'a à prendre parti pour personne. Il nous expose en une merveilleuse clarté et en un style extraordinairement alerte et vivant, toutes ces choses qui sont de la dernière complication mais dont tous les détails importants sont mis ici en un relief lumineux.

Plusieurs de ces pages ont paru déjà dans l'une des meilleures (dans la meilleure, peut-on dire vraiment) de nos revues de politique extérieure *(Questions diplomatiques et coloniales*, recueil bi-mensuel, Paris, rue Bonaparte, 19). Et l'ouvrage est accompagné de sept cartes, politiques ou ethnographiques, qui nous mettent sous les yeux l'état et les phases diverses de ces questions depuis le traité de San Stefano.

PAGES CHOISIES DES GRANDS ÉCRIVAINS. **Schiller,** *avec une Introduction*, par L. Roustan. — Un vol. in-12 de XL-362 p., 3 fr. 50. — Paris, Colin.

Avec Gœthe, Schiller (1759-1805) est le grand classique de la littérature allemande. Plus que Gœthe même, pourrait-on dire, si l'on compare seulement l'étendue de leur popularité. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Schiller est plus vraiment et plus purement populaire que Gœthe, en Allemagne comme en France. Il est plus sympathique surtout, et mérite plus de l'être. Il eut une jeunesse de folie, au temps inouï du *Sturm und Drang ;* il fut un des coryphées de l'incrédulité lors de son séjour à Weimar, aux côtés de Gœthe et de Herder ; puis il retourna sincèrement et tendrement à la foi (luthérienne) de ses premières années et fût très probablement revenu au catholicisme si la mort ne l'eût pris de si bonne heure (voir le beau chapitre que Mgr Baunard lui a consacré, dans *Le Doute et ses victimes).* C'était une noble et grande âme. Et ce sont ses tendances chrétiennes qui ont longtemps éloigné de lui la faveur des pédants d'Universités d'outre-Rhin, tandis que le paganisme effréné de Gœthe et sa haine sauvage du Christ sont pour une forte, très forte part dans la Gœtholâtrie qui n'a pas cessé de sévir en Allemagne. Gœthe a longtemps écrasé Schiller, comme chez nous Victor Hugo a écrasé Lamartine, revenu si humblement dans le malheur à la foi de son enfance, alors que Hugo se faisait plus que jamais par l'intempérance de ses blasphèmes l'esclave et le prisonnier de la secte.

M. Roustan, dans ces *Pages choisies*, a fait la part la plus large à l'œuvre dramatique du poète, qui constitue le meilleur de sa gloire et qui d'ailleurs, pour nous Français, est la plus intéressante aussi, à raison surtout de l'action qu'elle a exercée sur notre drame romantique. — Puis, en cinquante pages, un heureux choix de *Poésies lyriques* (surtout *Ballades).* — Les cent dernières pages sont remplies par des fragments de l'œuvre historique (assez faible) de Schiller, de son œuvre philosophique, et enfin de sa *Correspondance*, très riche et d'une spontanéité charmante (p. 319-358).

La Direction, *Manuel à l'usage des confesseurs et des fidèles*, par le P. Dubois, S. J. — Lille, Desclée. — Plaq. in-18 de 120 p. — Prix : 1 fr.

Rien de nouveau dans ce manuel de « Direction, » venu après tant d'autres, qui ont eu, depuis trois ou quatre siècles, le temps de dire à peu près tout ce qui était à dire sur ce sujet de pratique quotidienne. Si le fond est ancien, la forme et le plan général de ce petit volume ne sont pas sans utilité. On y trouve très bien « résumé, » de façon intelligible, tout à fait assimilable pour les différentes sortes de lecteurs, tout l'enseignement doctrinal et pratique relatif à la « direction. » Peut rendre service aux confesseurs ; sera surtout goûté

des communautés religieuses et des fidèles, qui n'ont point toujours aisément sous la main, comme le prêtre, de bonnes sources de renseignements sur l'œuvre de la direction spirituelle de leurs consciences.

L'idée sacerdotale dans les petits séminaires, par M. l'abbé P. Gontier, P. S. S. — Paris, Amat. — Plaq. in-12 de 60 p. — Prix : 0 fr. 50.

On connait la compétence, en matière d'éducation cléricale, de M. Gontier, autrefois professeur au grand séminaire d'Angers, actuellement supérieur du petit séminaire d'Autun. Ses deux ouvrages, *Explication du Pontifical* et *Règlement de vie sacerdotale*, sont estimés, et méritent de l'être.

Les supérieurs de petits séminaires apprécieront tout particulièrement la brochure nouvelle où M. Gontier présente, sous forme pratiquement appropriée à la condition des élèves, une série de considérations gravement utiles sur la vocation et le sacerdoce. Il importe de familiariser de très bonne heure nos jeunes futurs clercs avec les idées qui sont toute la raison d'être de leurs études, de leurs aspirations, de leurs préoccupations de chaque jour, en attendant qu'elles soient l'aliment de leur vie spirituelle au grand séminaire et dans le ministère pastoral.

M. Gontier nous annonce des méditations à l'usage des grands séminaristes. A l'avance nous les saluons de grand cœur. Il y a là, malgré tant de publications sur ce sujet, une place à prendre dans la littérature cléricale ascétique. Espérons que M. Gontier saura dignement la remplir.

LITURGIE

Q. — Avez-vous connaissance des *Leçons élémentaires de liturgie*, par Th. Bernard, prêtre de Saint-Sulpice ? Si oui, que faut-il en penser ?

R. — Cet ouvrage (un vol. in-12 de 717 pages, 4 fr., Paris, Berche et Tralin) renferme tout ce qui regarde le Bréviaire, le Missel et le Rituel. Il est bien moins développé sans doute que le grand *Cours* du même auteur, au point de vue historique et mystique ; mais on peut dire qu'il en contient la moelle, et il a sur celui-ci l'avantage d'être au courant des nouvelles rubriques.

La Messe (2 vol. in-12 parus en 1898) renfermait déjà les principales modifications apportées aux rubriques en cette même année 1898 ; mais la partie liturgique est plus correcte encore et plus au point dans les *Leçons élémentaires*, qui viennent de paraître, 1904.

Non pas qu'on ne puisse y rencontrer ça et là quelques taches ; il y en a bien dans le soleil ! Mais ce sont des oublis faciles à réparer et représentant à peine la valeur d'une page.

Ainsi, page 14, l'auteur ne s'est pas souvenu qu'il y avait une nouvelle édition du Cérémonial des évêques publiée par ordre de Léon XIII, Pustet, 1902 ; — p. 39, qu'un décret du 13 février 1666 défend d'échanger l'office du jour contre un office de dévotion (n. 1334, ad 1) ; — p. 98, qu'il faut renvoyer plus loin la solennité transférée d'un patron, si le dimanche où l'on doit la célébrer est de 1re classe (n. 3754) ; — p. 103 et 237, que les aumôniers n'ont à faire du vocable de leur chapelle qu'*à la messe seulement* (et encore s'ils y célèbrent ce jour-là), et non au Bréviaire (cf. *Ami*, 1902, p. 840 et 1135) ; — p. 123, qu'on ne peut transférer *sans indult* un office *ad libitum* même perpétuellement empêché (n. 1721, ad 1) ; — p. 130, qu'on doit faire d'un *Infra Octavam* aux 2es vêpres d'un office de 2e classe, quand le Bréviaire, le lendemain, doit être de cet *Infra Octavam* (Table de concur., n. 4) ; — p. 132, que la Nativité de la sainte Vierge, perpétuellement empêchée par saint Adrien, titulaire, doit être fixée au 1er jour libre, et non le lendemain s'il est occupé par un office de 9 leçons (n. 3431, Part. II, ad 5, et Index gén., p. 320) ; — p. 136, qu'un décret général nouveau règle la question des fêtes assignées à un jour déjà occupé (n. 3811) ; — p. 141 et 142, qu'une fête simple n'a jamais mémoire aux 2es vêpres d'une fête de 1re classe (Tit. IX, n. 4) ; — p. 211, qu'on lit au Bréviaire la 3e Epître de saint Jean le vendredi après l'octave de l'Ascension ; — p. 337, qu'à la messe des solennités transférées on ne peut dire que l'oraison du dimanche : on l'omettrait même dans les églises tenues au chœur (n. 3754) ; — p. 339, qu'à la messe votive du Sacré-Cœur, même le 1er vendredi de chaque mois, on n'ajoute jamais *Alleluia* à l'introït, ni à l'offertoire, ni à la communion, en dehors du temps pascal (n. 3137, ad 5, et Index gén., t. V, p. 129 pour le décret n. 3764, ad 10).

Il suffira de noter en appendice ces quelques corrections, et ce livre élémentaire deviendra par sa brièveté, sa clarté, et son exactitude, un ouvrage tout à fait précieux et classique.

Je crois savoir que tous les exemplaires signalent aujourd'hui en *errata* ces petites vétilles, et ainsi l'œuvre ne laisse plus rien à désirer.

Q. — 1° Nous avons coutume de donner tous les soirs la bénédiction du Saint-Sacrement pendant le mois de mars à l'autel de la chapelle de saint Joseph, pendant le mois de mai à l'autel de la chapelle de la sainte Vierge, pendant le mois de juin à l'autel de la chapelle du Sacré-Cœur. A cet effet, le prêtre, revêtu du surplis, de l'étole et de la chape, transporte le Saint-Sacrement, du maître-autel où il est conservé ordinairement, à l'une ou l'autre de ces chapelles, précédé d'un ou deux enfants de chœur, sans ombrellino, pendant que le chœur chante *O Salutaris*.

L'*Ami* voudrait-il me dire si notre manière de faire est liturgique ?

2° Aux grands enterrements ou grands services, pour ne pas allonger outre mesure l'office déjà long avec le Nocturne, c'est le diacre qui continue l'offrande commencée par le prêtre célébrant, et le sous-diacre reste à l'autel avec le prêtre qui poursuit la messe. Le sous-diacre doit-il alors prendre l'étole pour remplir les fonctions de diacre par intérim ?

R. — Ad I. Pour que le transport du Saint-Sacrement d'un autel à un autre soit liturgique-

ment irréprochable, il faut 1° que le prêtre revêtu du surplis et de l'étole (la chape n'est que de convenance) ait le voile huméral pour en couvrir le ciboire ou la lunule avec les extrémités. 2° Le respect dû au Saint-Sacrement et les rubriques supposent également deux flambeaux qui l'accompagnent. — Quant à l'ombrellino, nous n'oserions pas l'exiger en la circonstance ; car ce transfert n'a rien de commun avec la procession du jeudi saint, du vendredi saint et de la Fête-Dieu, où il est de rigueur. Mais il serait très louable de l'employer, et nous le conseillons partout où faire se pourra. (Cf. *Ami*, 1902, p. 174).

Ad II. Quand l'offerte doit être très longue et que le célébrant ne veut pas la faire jusqu'à la fin, c'est un abus intolérable de le voir remonter à l'autel avec le sous-diacre seulement, et de laisser le diacre achever l'offrande en son lieu et place.

En effet, la place du diacre est aux côtés du prêtre à l'autel, il ne peut résigner ses fonctions entre les mains du sous-diacre qui a également les siennes à remplir ; ou bien l'on en arriverait à avoir une messe soi-disant solennelle qui n'en est pas une, et à faire les cérémonies de l'offertoire et de l'encensement, etc., contrairement à toutes les règles liturgiques.

Que faire alors ? C'est de charger un autre prêtre, revêtu du surplis, d'achever l'offerte, pour n'avoir point une messe avec ministres sacrés où cependant presque tout se fera à rebours : le diacre faisant l'office du prêtre, et le sous-diacre cumulant avec la sienne la charge du diacre. (Cf. Van Der Stappen, t. V, n. 50, *nota).*

Q. — 1° Le prêtre, ayant donné la communion *extra missam*, doit-il continuer à dire *O sacrum* en remontant à l'autel, ou doit-il seulement dire l'oraison du Saint-Sacrement avec le verset *Panem de cœlo ?*

2° Après une messe dite en couleur, peut-on, près de la table de communion, chanter immédiatement le *Libera*, mais sans catafalque ?

R. — Ad I. L'antienne *O sacrum* est facultative, attendu que la rubrique déclare à son sujet : « *Sacerdos, reversus ad Altare, dicere poterit* » (Rituel, tit. IV, chap. 2, n. 6) ; mais si on la dit, ce n'est que quand on est déjà de retour à l'autel.

Pour les versets *Panem* et autres qui suivent, et l'oraison du Saint-Sacrement, ou *Spiritum nobis* dans le temps pascal, l'Eglise en impose la récitation. (S. R. C., 30 août 1892, n. 3792, ad X). — Mais à quel moment doit-elle se faire ? C'est quand, le ciboire déjà fermé et couvert de son pavillon, le prêtre purifie et essuie les doigts qui ont touché l'hostie : « *Preces dicendæ sunt infra ablutionem et extersionem digitorum.* » (S. R. C., 14 janv. 1898, n. 3975, ad 3).

Ces prières terminées, le prêtre repose le ciboire dans le tabernacle, génuflecte, et referme la porte. Puis, se retournant vers le peuple, il bénit ceux qui viennent de communier, en disant : *Benedictio Dei,* comme cela est marqué au Rituel.

La bénédiction cependant s'omet quand la communion se donne avec les ornements noirs, immédiatement avant ou après une messe de morts. (Décret cité, n. 3792, ad X).

Ad II. Qu'il y ait catafalque ou non, il est défendu de chanter le *Libera,* par manière d'absoute, après une messe du jour. (S. R. C., n. 2186 et 3014, ad 1). Il faudrait, pour être permis, que ce chant fût indépendant de la messe, et qu'il n'ait lieu qu'après le changement d'ornements à la sacristie et le retour du prêtre devant l'appui de communion. (Cf. S. R. C., 12 juil. 1892, n. 3780, ad VIII, et n. 3201, ad VIII).

Q. — Un décret des Rites n° 4042, ad 5, règle la manière de faire plusieurs mémoires d'un même Commun, comme vous l'exposez fort bien, *Ami,* 1902, p. 613. Mais il se trouve qu'au Commun de plusieurs martyrs, pour la troisième mémoire, l'antienne et le verset du 3e nocturne sont identiques. Que faut-il faire ? Le verset ne peut être changé, puisque les deux autres sont déjà employés. C'est donc l'antienne qu'il faut changer ? Laquelle prendre ?

R. — En attendant que Rome se prononce, je conseille de prendre la 2e antienne *Tradiderunt* du même nocturne à la place de la 1re, car c'est dans ce sens que la S. C. a jugé pour l'Office votif des saints Anges. Au temps pascal, en prenant la 1re antienne *Ascendit* du 2e noct. pour celle des Psaumes, il y avait double emploi avec le verset qui précède les leçons. Alors elle a décidé qu'on prendrait la 2e antienne au lieu de la 1re pour varier. (N. 3764, ad XVI).

Q. — Dans le Bréviaire, à la fête de tous les Saints, nous lisons : « Dicto *Benedicamus Domino,* dicuntur Vesp. Defunct. » Est-ce une rubrique préceptive ? Ne pourrait-on pas, pour plus de commodité, afin de ne pas avoir à enlever le catafalque, donner la bénédiction après les vêpres de tous les Saints et immédiatement avant celles des morts ? Ce serait plus commode pour le sacristain, qui pourrait laisser les ornements funèbres jusqu'après la messe du lendemain.

R. — Cette rubrique des vêpres de la Toussaint ne regarde pas l'office paroissial ; elle vise seulement l'office de chœur. Aussi bien, si votre coutume est de donner la bénédiction après les vêpres du jour, comme on le fait habituellement, gardez-la ; vous n'êtes pas atteint par la rubrique.

Si au contraire la coutume est de donner la bénédiction après les vêpres des morts, vous n'avez pas à la changer pour la soi-disant commodité de votre sacristain, que cela ne peut gêner en rien. Car on peut laisser le catafalque dans la nef pendant l'Octave des morts, quand il y a une bénédiction du Saint-Sacrement à donner, et cet usage existe même dans plusieurs églises de Rome. (S. R. C., n. 3017, et Inst. Clément., § 4, n. 9 et suiv.).

Mais s'il y avait ce jour-là exposition du Saint-Sacrement, elle ne pourrait, comme nous l'avons